Manuel Insolera

LA CHIESA E IL GRAAL

Studio sulla presenza esoterica del Graal nella tradizione ecclesiastica

Edizioni
Arkeios

Manuel Insolera vive e lavora a Roma, ove é nato nel 1951. Ricercatore indipendente, oltre all'edizione italiana dell'opera alchemica quattrocentesca Azoth, attribuita a Basilio Valentino (Roma 1988), ha pubblicato «La spiritualité en images aux Pays-Bas méridionaux dans les livres imprimés des XVIe et XVIIe siècles (Lovanio 1996); La trasmutazione dell'uomo in Cristo nella mistica, nella cabala e nell'alchimia (Roma, Arkeios, 1996); L'Eglise et le Graal (Parigi 1997).

In copertina:
Polittico di Gand – particolare
«Adorazione dell' Agnello»
Gand - Cattedrale di San Bavone

COLLANA

LA VIA DEI SIMBOLI

Manuel Insolera

LA CHIESA E IL GRAAL

Studio sulla presenza esoterica del Graal nella tradizione ecclesiastica

Realizzazione grafica di
Rodolfo G. Riva

L'edizione originale francese di questo libro, ultimata già nel 1987, ha visto la luce in quel paese - per motivi che è superfluo elencare - soltanto alla fine del 1997.

Nel preparare la presente edizione italiana, abbiamo tenuto conto dei dieci anni intercorsi, aggiornando e arricchendo ulteriormente la bibliografia e l'apparato critico; incorporando nel testo principale la materia di una appendice; apportando a questo stesso testo alcune nuove aggiunte; inserendo un piccolo apparato iconografico e infine redigendo ex novo una ulteriore appendice fin qui inedita.

Ricordiamo inoltre che tutte le traduzioni in italiano - sia delle fonti antiche che dei testi moderni - sono opera dell'autore, eccetto ove espressamente indicato.

Lo stesso autore è responsabile della presente versione italiana.

ISBN 88-86495-44-7

viale Regina Margherita, 244 - 00198 ROMA - tel. 06/44250615 - fax 06/44250711

Until we meet again

. . . . . . Silvestra

INTRODUZIONE

Tra tutti coloro che, negli ultimi cento anni, si sono occupati delle complesse questioni connesse al mito del Graal, potremmo distinguere ed identificare - grosso modo - otto diversi indirizzi metodologici:

A) *filologico e documentale in senso stretto* (G . Bertoni, A. Faugère, E. Kohler, R. Lejeune, F. Lot, A. Micha, A. Pauphilet);

B) *filologico e documentale, ma aperto ad intuizioni personali* (K. Burdach, J. Frappier, E. Gilson, T. E. Kelly, A, Leupin, R. S. Loomis, A. de Mandach, J. Marx, P. Matarasso, W. A. Nitze, W. Roach);

C) *filologico-documentale, ma unito ad una corretta concezione della dimensione esoterica* (E. Anitchkof, H. Corbin, P. Gallais, P. Ponsoye, L. I. Ringbom, F. Zambon);

D) *esoterico «puro»* (J. Evola, R. Guénon, M. Polia, A. E. Waite);

E) *mistico-teologico* (L. Bouyer, L. Charbonneau- Lassay, M. Lot-Borodine);

F) *psicanalitico* (C. G. Jung, M.-L. von Franz);

G) *esoterico «spericolato»* (L. Anderson, J. Matthews, J. Weston);

H) *occultista in senso stretto* (V. E. Michelet, J. Péladan)[1].

1) Oltre a questi otto fondamentali indirizzi - e non considerando le analisi puramente letterarie (Ch. Méla, J. Roubaud) o quelle esclusivamente divulgative (J. Markale, N. Lorre Goodrich, A. Sinclair) - va inoltre doverosamente ricordata l'importante corrente di quegli studi scientifici, che analizzano il mito del Graal in rapporto all'ermetismo e all'alchimia (P. Duval, H. e R. Kahane, P.-G. Sansonetti, E. Zolla).

Per quanto ci riguarda il nostro metodo di lavoro - rifuggendo dagli estremismi di A e H, e mantenendo le opportune riserve sulle intricate speculazioni di F e G - intende collocarsi con decisione nel solco indicato da C, ponendo tuttavia tutta la dovuta attenzione al campo di ricerca definito da B, nonché alle suggestioni, spesso preziose, largamente presenti in D come in E.

Lo scopo principale che ci siamo proposti nel presente studio è essenzialmente duplice. Il primo obiettivo, più attinente all'erudizione, è quello di presentare e discutere una consistente sequenza di materiali appartenenti alla tradizione scritturale, patristica ed ecclesiastica - alcuni già posti dagli studiosi in connessione al mito del Graal, altri portati all'attenzione, in quest'ottica, per la prima volta - che possano contribuire a provare, in via possibilmente definitiva, l'assoluta indipendenza *formale* del Graal cristiano dal cosiddetto «calderone magico» dei Celti (ferma restando, naturalmente, la consapevolezza di una probabile analogia *ideale* tra i due simboli, sempre possibile da istituire quando si tratta di «sangue», di «spirito» e di «fuoco» divini).

Il secondo obiettivo - quello principale, più attinente all'ermeneutica, che intende caratterizzare la novità della nostra ricerca - è poi quello di dimostrare, con dovizia di testimonianze, che tra la leggenda del Graal e magistero ecclesiastico non esiste, in realtà, alcuna frattura: il Graal e il suo santo guardiano, Giuseppe d'Arimatea, permangono, anzi, nel cuore stesso della liturgia e della riflessione patristica, ecclesiologica e agiografica ancora - per lo meno - fino a tutto l'intero XVII secolo.

Posto che la leggenda del Graal definisce, in via privilegiata, la più compiuta forma di esoterismo cristiano che ci sia stata tramandata[2], il nostro studio intende principalmente dimostrare come la Chiesa «visibile» e la Chiesa «invisibile» - quella *exoterica* di Pietro e di Paolo, e quella *esoterica* di Giovanni e di Giuseppe d'Arimatea - siano in realtà - e mai potrebbero non essere - una sola ed *unica* Chiesa: intimamente connesse, allo stesso modo in cui la polpa e il nocciolo costituiscono, inseparabilmente, un unico frutto.

2. Ci siamo, nel nostro lavoro, constantemente avvalsi delle categorie di «esoterismo» ed «exoterismo», così come sono state definite nelle opere del professor Henry Corbin, che ha saputo integrare compiutamente le indicazioni - squisitamente esoteriche - fornite al riguardo nelle opere di René Guenon, con le esigenze scientifiche della ricerca universitaria. Sempre a Corbin siamo debitori per il concetto centrale di *iero-storia* e per quello, altrettanto fondamentale, di *cavalleria spirituale* (sulla cui intima connessione nell'opera di Corbin, cfr. Ch. JAMBET, «L'éthique du chevalier spirituel dans la pensée d'Henry Corbin», in *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, 10, 1984, pp. 49-67). Per la bibliografia specifica, cfr. *infra*, cap. 2, n. 9.

Contro ogni forma di «gnosticismo» o di «catarismo» *separati*, affermiamo dunque - con prove che ci sembrano consistenti - nel Cristianesimo, l'inseparabile e necessaria compresenza della gnosi e dell'iniziazione (il Graal) con la fede e con la pratica delle opere (l'Eucaristia). Duplice dimensione, questa, da vivere integralmente fino a trascenderla, riscoprendone, infine, l'intima Unità soggiacente: il calice con il sangue e il calice con il vino sono *realmente* - e sempre sono stati - il *solo* calice contenente - come uno specchio dell'Universo - l'integrità della divina Sapienza: mistero terminale della perfetta imitazione di Gesù Cristo da parte di ogni «cavaliere spirituale» che si ponga - al tempo stesso metaforicamente e sostanzialmente - alla ricerca del Suo sangue.

Parte I:

IL GRAAL DA ORIENTE A OCCIDENTE

Capitolo primo

Giuseppe d'Arimatea nei Vangeli e nella tradizione ecclesiastica

Giuseppe d'Arimatea nei Vangeli canonici

La figura di Giuseppe d'Arimatea è stata, anche di recente, a lungo studiata[1], sia per quanto riguarda le scarse notazioni «storiche», riportate nei Vangeli canonici[2], sia nel campo, certo più vasto e misterioso, della leggenda agiografica[3] e letteraria[4].

Ci piace ricordare in particolare, a questo proposito, gli studi di L. S. Lewis e di V. Lagorio. Sotto aspetti e punti di vista differenti, essi affrontano infatti con particolare ampiezza e determinazione i complessi problemi connessi all'indagine su questo emblematico personaggio. Forse al Lewis - che ebbe la ventura di essere l'ultimo parroco di Glastonbury - si potrà rimproverare una eccessiva propensione a giustificare, in ogni caso e comunque, le *glorie* e le *antichità* del celebre monastero, a proposito del quale dovremo soffermarci a lungo[5]; forse alla Lagorio si potrà contestare, al contrario, un eccessivo

1. Cfr. per l'evangelizzazione della Britannia e i rapporti con Glastonbury: J. A. ROBINSON, *Two Glastonbury legends*, Cambridge 1926, e L. S. LEWIS, *St. Joseph of Arimathea at Glastonbury*, Cambridge 1955. Per un profilo agiografico e storico: V. M. LAGORIO, «The evolving legend of St. Joseph of Glastonbury», in *Speculum*, 46, 1971, pp.209-231 (da ora in poi cit. come LAGORIO I); Id., «Joseph of Arimathea. The Vita of a Grail Saint», in *Zeitschrift für romanische Philologie*, 91, 1975, pp.54-68 (da ora in poi cit. come LAGORIO II). Per un aspetto più prettamente letterario, F. ZAMBON, *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Firenze 1984. Per un repertorio iconografico, L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Vendôme 1955-59, II, *passim*.
2. Mt 27, 57-60; Mc 43-46; Lc 23, 50-53; Gv 19, 38-42.
3. Cfr. *Vangelo di Nicodemo*; *Leggenda di Lydda*; *Transitus Mariae*; *Narratio Josephi*: per le referenze complete, cfr. *infra*, cap. III, n.20; cap.II, n.24; Appendice I, n.5 e 7. Fondamentale, inoltre, l'articolo degli *Acta Sanctorum*, 17 marzo, VII, Anversa, 1658, p.507-510.
4. Cfr. ROBERT DE BORON, *Joseph d'Arimathie*; *Estoire del Saint-Graal*; *Queste del Saint Graal*; *Perlesvaus*: per le referenze complete, cfr. *infra*, cap. III, n.7; Appendice III, n.30; cap. IV, n.19; cap.III, n.62.
5. Cfr. *infra*, cap.II.

razionalismo accademico nel selezionare le fonti e i riferimenti: ma resta comuque il fatto che, presi insieme, i lavori di entrambi rimangono fondamentali nell'ambito dello studio - sia religioso che scientifico-culturale - di questo delicato soggetto.

Pe quanto ci riguarda, noi cercheremo di proseguire il cammino, per addentrarci in un campo di ricerca certamente più ripido e sfuggente, ma non per questo - crediamo - meno affascinante: quello che ci mostra Giuseppe d'Arimatea come un esponente di primissimo piano di quella che abbiamo chiamata la «Chiesa invisibile» cristiana[6]; e che , conseguentemente[7], ci porta a ricostruire le tracce lasciate dalla sua segreta *presenza* non solo nelle opere apocrife, ma anche nella tradizione esegetica e liturgica *ufficiale* della Chiesa «visibile»[8].

René Guenon[9], analizzando il simbolismo del Graal, vede in Giuseppe d'Arimatea la personificazione del potere regale, e in Nicodemo quella del potere sacerdotale. Eppure, leggendo gli stessi Vangeli canonici, saremmo piuttosto indotti a ritenere che già nella sola presenza di Giuseppe si trovino assommate sia la funzione sacerdotale che quella regale - cavalleresca[10].

Per quanto riguarda quest'ultima, non ci sembra che possano sussistere eccessivi problemi: Marco definisce Giuseppe[11], *honestus* (nel senso di «degno di *honor* » e dunque *nobilis)*, e nel caso specifico: *assessor synedrii*[12]. Se la *Bible de Jérusalem* traduce «membre notable du conseil», ci sembra che lo spirito più autentico della definizione sia stato compreso e mantenuto nella tradizione latina della Vulgata: la dizione *nobilis decurio*, infatti, restituisce idealmente, se non letteralmente, quella sfumatura «militare», insita nella particolare accezione del concetto di «onore», contenuta nel termine[13]. Per quanto riguarda la funzione

6. Cfr. *supra*, Introduzione.

7. Scriviamo a maggior ragione *conseguentemente*, visto che crediamo fermamente nell'assoluta complementarietà e interdipendenza tra la Chiesa ufficiale e «visibile» e l'*Ecclesia spiritualis*, «invisibile» e interiore. Attraverso lo studio di alcuni importanti aspetti - rimasti fino ad oggi, inspiegabilmente, nell'ombra - della leggenda di Giuseppe d'Arimatea e del Graal cristiano, noi intendiamo essenzialmente dimostrare l'effettiva realtà di tale postulato.

8. Per la *presenza* di Giuseppe d'Armatea nella liturgia sacramentale della Chiesa, cfr. più in particolare il cap.III, interamente dedicato a questo capitale aspetto della questione.

9. Cfr. RENE GUENON, *Le roi du monde*, Paris 1958, p. 41 n.

10. Che tanta parte avranno proprio nella costituzione stessa della leggenda letteraria del Graal: cfr. a questo proposito soprattutto P. PONSOYE, *L'Islam et le Graal*, Milano 1976, pp. 101-139 e H. CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris 1980, pp.354-399.

11. Mc 15,43.

12. Cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1984, p. 124.

13. LAGORIO II, p. 57, accenna giustamente anche a una importante chiarificazione di LUDOLFO DI SASSONIA - asceta ed esegeta, prima domenicano e poi certosino, morto nel 1377 in odore di santità - che nella sua famosa *Vita Christi* (Parigi 1580, p.437b *recto*) spiega probabilmente il perchè, nella Vulgata, sia stato scelto, per rendere *bouleutès* , il termine *decurio* :

sacerdotale (anch'essa, secondo noi, detenuta da Giuseppe[14]), è chiaro che non può bastarci la qualifica di membro del Sinedrio: a parte il fatto che in questo consiglio[15] sedevano anche membri non necessariamente appartenenti alla casta sacerdotale *ebraica*, è altresì chiaro che, in ogni modo, trovandoci a ragionare nel campo *cristiano*, dovremo presumere che qualsiasi trasmissione di funzione sacerdotale non può che avere avuto origine dal Cristo stesso[16]. E se, nell'ordine ecclesiastico «visibile», il sacerdote è, per eccellenza, custode del *corpo eucaristico* del Cristo, allora, a maggior ragione, tale funzione sacerdotale non apparterrà forse, eminentemente, a colui che fu, per eccellenza, custode del *corpo carnale* del Maestro[17] ?

Perchè proprio Giuseppe - e non qualcuno degli Apostoli, come sarebbe più logico ritenere - ha ottenuto il vero e proprio *privilegio*

decurio: id est ordine curiae, et officia curiae imperii Romanorum administrans.

«*Decurione*, ossia appartenente alla gerarchia cavalleresca, che assolve alle incombenze curiali dell'Impero romano.»

(ma cfr. una probabile fonte diretta in RABANO MAURO, *Commentaria in Matthaeum*, PL 107, 1146a).

Notiamo anche, sia pure di sfuggita, che in lc 23, 50, Giuseppe é definito *upárkhon*, dal verbo *upárkho*, che ha il senso di *primum initium do, incipio* (cfr. C. L. W. GRIMM, *Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti*, Lipsia 1903, p.443): leggittimo, quindi, tradurre *upárkhon*, se si volesse, anche con il termine latino *princeps*, ad esso esattamente equivalente.

14. E confermata dettagliatamente, oltre undici secoli dopo, dal poema di Robert de Boron, il primo ad esplicitare letterariamente la mistica leggenda del Graal nella sua organica completezza.

15. Tribunale ebraico, presieduto dal Sommo Sacerdote, che giudicava in materia religiosa, civile e penale, affiancando l'attività legislativa del procuratore romano. Per maggiori dettagli, cfr. U. HOLZMEISTER, «Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedriums», in *Biblica*, 19, 1938, pp.43-58 e 151-174.

16. E appunto ciò che traspare chiaramente dal racconto di Robert de Boron, quando il Cristo resuscitato istituisce, nella persona di Giuseppe d'Arimatea, la «linea di trasmissione» segreta dei guardiani del Graal: i quali devono necessariamente essere, al tempo stesso, *cavalieri* (per poterLo difendere) e *sacerdoti* (per poterLo custodire). E da notare che già nello scarno racconto dei Vangeli canonici, Giuseppe *difende* il corpo di Cristo, sottraendolo coraggiosamente sia agli Ebrei che ai Romani e preservandone la soavità per mezzo di unguenti aromatici; e contemporaneamente lo *custodisce*, avvolgendolo in bende di lino e deponendolo nel suo proprio sepolcro nuovo. Per una interessante assimilazione del corpo di Cristo al Graal, cfr. A. LEUPIN, *Le Graal et la litttérature*, Losanna 1982, pp. 95-127

17. Una diretta analogia ermeneutica tra la deposizione del corpo di Cristo dalla croce, ad opera di Giuseppe e Nicodemo, e il sacramento dell'Eucarestia, è istituita in un bel passaggio della *Vita Christi* di LUDOLFO DI SASSONIA, *cit*., p. 438a *recto* :

Fideles communicantes corpus Domini de altari, aequiparantur illis qui ipsum deposuerunt de cruce (...). Illi enim acceperunt eum in brachiis et manibus: sed isti sumunt in ore et cordibus.

«I fedeli che si comunicano con il corpo del Signore, presente sull'altare, sono da paragonarsi a coloro che lo deposero dalla croce (...). Infatti, questi ultimi lo accolsero con le braccia e le mani, ma quelli lo consumano con la bocca e nel cuore.»

Che Ludolfo conoscesse la leggenda del Graal, parrebbe supposizione credibile, considerando che, in un passo di poco precedente (p. 437b *recto*), egli scrive che Giuseppe chiese il corpo a Pilato

virtute sanguinis Christi roboratus.

«Reso ardito dalla forza del sangue di Cristo.»

Per la simbolica assimilazione di Giuseppe con l'arcidiacono e con il sacerdote, che elevano il calice eucaristico dall'altare - già presente nelle prime esposizioni medievali di simbologia liturgica - cfr. *infra*, cap. III.

di venire per sempre immortalato nelle Scritture come il *difensore* e il *custode* del corpo del Signore?

Forse nessun commentatore moderno si è reso pienamente conto della vera e propria *enormità* del ruolo assegnato a Giuseppe d'Arimatea dagli stessi Vangeli canonici. Se Pietro viene istituito capo della Chiesa terrena, se Giovanni è amato come discepolo prediletto, Giuseppe è colui al quale, provvidenzialmente, è assegnata la missione di *difendere* e *custodire* il corpo stesso del Fondatore, durante i tre giorni prcedenti la Resurrezione.

Evidentemente, se si tiene conto di questo, non si può esimersi dal pensare che il ruolo di Giuseppe, all'interno del nucleo più ristretto degli intimi di Gesù, doveva essere di gran lunga più considerevole di quanto, apparentemente, non appaia leggendo lo scarno resoconto evangelico.

Se l'importanza di questo ruolo sarà riportata in primo piano da diversi scritti apocrifi[18], noi riteniamo tuttavia di poter seguire una traccia importante di questa segreta preminenza, proprio all'interno della stessa tradizione ecclesiastica ufficiale della Chiesa.

Incominciando dagli stessi Vangeli, troviamo in Giovanni una notevole precisazione: Giuseppe sarebbe stato «discepolo di Gesù, ma *di nascosto* per timore dei Giudei»[19]. Nell'originale greco, troviamo la parola *checrumménos*, participio perfetto *passivo* del verbo *crupto* con il senso latino di *abscondo, occulto*[20]. Ebbene, per la verità, tenendo conto del carattere passivo del participio passato in questione, ci sembra che la traduzione più opportuna sia quella di *occultatus*, «tenuto nascosto».

Ma allora *chi* teneva nascosto Giuseppe? La diversificazione tra cerchia «visibile» (gli Apostoli e i discepoli) e cerchia «invisibile», *occultata* (Giuseppe e gli altri «intimi» di Gesù, che appaiono sporadicamente, quasi di sfuggita[21] nel canone evangelico) parrebbe qui di cominciare a delinearsi.

18. Cfr. *supra*, n. 3.
19. Gv 19, 38: trad. CEI.
20. Per la traduzione, C. L. W. GRIMM, *op. cit.*, p.252, porta, nel caso specifico, *clandestinus*; la *Vulgata*, come si sa traduce con *occultus*.
21. Insieme a Giuseppe e Nicodemo, compaiono nei Vangeli canonici anche i nomi di altri personaggi, il cui ruolo non viene mai apertamente chiarito: essi appaiono *intimi* di Gesù, almeno quanto gli Apostoli, come a formare una sorta di cerchia parallela. E il caso di Lazzaro, Marta, Maria; è il caso della Maddalena. Sulla interpretazione iniziatica della «resurrezione» di Lazzaro come possibile indizio dell'esistenza, all'interno della cerchia degli intimi di Gesù, di un rituale segreto, cfr. M. SMITH, *The secret Gospel*, New York 1973, *passim*. GIOVANNI CRISOSTOMO (cfr. *Homilia 85 in Joannem*, PG 59, 463) suggerisce che Giuseppe potesse essere uno dei settantadue discepoli di cui in Lc 10, 1; di parere esattamente opposto é LUDOLFO DI SASSONIA (*op. cit.*, p. 437b *recto*). Molto importante per la nostra tesi é invece l'opinione di AMA-

Tutto quest'ultimo ragionamento potrebbe però esssere immediatamente contraddetto dalla stessa spiegazione fornita dal testo giovanneo, secondo la quale l'occultamento, comunque inteso, di Giuseppe sarebbe dipeso dal «timore dei Giudei». È questa è anche, infatti, la più semplcistica esegesi corrente: quale meraviglia se Giuseppe, membro influente della comunità gerosolimitana e dello stesso Sinedrio, avesse ritenuto opportuno di tenere nascosta la sua affiliazione cristiana[22], soprattutto nel momento in cui la nuova comunità veniva ormai apertamente perseguitata dagli Ebrei, dopo la crocifissione dello stesso Fondatore?

Eppure, a voler ben guardare, una contraddizione salta subito agli occhi: se davvero Giuseppe teneva nascosta la sua fede cristiana per paura dei Giudei, perchè allora, proprio nel momento in cui avrebbe dovuto avere più paura - un momento in cui gli stessi Apostoli, ad eccezione di Giovanni, si erano come volatilizzati, e perfino Pietro, lui sì per paura, aveva finito con il rinnegare per ben tre volte, in una sola notte, il suo Signore - perchè, proprio in questo momento fatidico, l'Arimateo esce spavaldamente allo scoperto, rivendica a Pilato il corpo di Cristo, e lo seppellisce addirittura nel suo proprio sepolcro[23] ?

Che «paura dei Giudei» era mai questa ?

Un contributo essenziale allo scioglimento di questo nodo ci viene in soccorso attraverso una fonte insospettabile: si tratta dei Padri Boismard e Lamouille, autori - per conto della

LARIO DI METZ (cfr. *Liber officialis*, ed. I. HANSSENS, Città del Vaticano 1950, p.345) quando loda espressamente Giuseppe:
qui quamvis ex numero foret occultorum discipulorum, tamen in promptu omnes trascendit; scilicet et discipulos et apostolos.
«Il quale, sebbene appartenente alla schiera dei discepoli nascosti, tuttavia superò manifestamente per ardimento tutti quanti, tra i discepoli come tra gli Apostoli.»

Per altri importanti riferimenti alla questione dei «discepoli segreti», cfr. anche *infra*, cap. II.

22. Cfr. Lc 23, 51: «E aspettava il regno di Dio» - *Qui expectabat et ipse regnum Dei.*

23. Quanto realmente rischiasse Giuseppe, lo si saprà dall'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, meglio conosciuto nel Medioevo con il titolo di *Gesta Pilati:* dopo la resurrezione di Gesù, Giuseppe viene infatti imprigionato dagli Ebrei, e sepolto vivo 4 cfr., in particolare, *infra*, il cap. III, che tratta approfonditamente di tutta la questione, in strettissimo rapporto con il cuore della stessa leggenda cristiana del Santo Graal). Su come la «paura dei Giudei» viene ritorta contro Pietro dalla *Leggenda* georgiana *di Lydda*, cfr. *infra*, cap. II.

Per quanto riguarda, in particolare, gli scritti apocrifi, teniamo a dichiarare, almeno per alcuni di essi, un profondo rispetto. Ma lungi dal volerci vedere ad ogni costo una *opposizione* qualsiasi al testo canonico (eccezion fatta per quelli più tardivi e dichiaratamente eterodossi), noi consideriamo soprattutto i più antichi tra di essi come una testimonianza plausibile - ancorché frammentaria e limitata - dell'insegnamento «interiore» del Cristo. Concentrando in questa sede la nostra attenzione soprattutto sui Vangeli canonici e sulla tradizione ecclesiastica ufficiale, noi ci proponiamo, appunto, di dimostrare il sostanziale rapporto d'*identità* - ideale e concettuale - sussistente tra il contenuto dei Canonici e quello degli apocrifi più antichi: i secondi, specificazione *segreta* (....= segreto, *occultus*) della grandiosa opera di divulgazione, magistralmente resa *pubblica* dai Canonici (cfr. Lc 8, 10: «A voi è dato conoscere i misteri del regno di Dio, ma agli altri solo in parabole perchè vedendo non vedano e udendo non intendano» - *Vobis datum est nosse mysterium regni Dei, caeteris autem in parabolis: ut videntes non videant, et audientes non intelligant*).

autorevole *Scuola* di traduzione, sinossi ed esegesi biblica, detta *di Gerusalemme* - del terzo volume della Sinossi evangelica, interamente dedicato al commento storico-filologico-letterario del Vangelo di Giovanni[24].

Nel corso di quest'opera monumentale, commentando il passo in questione[25], i P. P. Boismard e Lamouille concludono, dopo una approfondita analisi filologica, che la frase «per paura dei Giudei» *sarebbe un'addizione posteriore alla fonte originaria dei Vangeli canonici* , oggi perduta[26].

Gli autori, per spiegare i motivi di tale presunta addizione, formulano una supposizione a nostro giudizio non del tutto convincente: secondo loro, il sottolineare una presunta paura dei Giudei da parte di Giuseppe, servirebbe al redattore evangelico soprattutto per mostrare che *«il n'est pas plus hardi que les autres disciples des Jésus, ce qui donne plus de valeur à l'action qu'il ose entreprendre»*.

Ragionamento «diplomatico», che andrebbe portato alle sue più evidenti conseguenze. Secondo noi l'addizione in questione - posteriore alla stesura evangelica originaria - si propone un duplice compito: fornire per quel *checrumménos*, un pò troppo intrigante se lasciato a sé stante, una spiegazione («la paura dei Giudei») tanto più inoffensiva, quanto apparentemente logica; al tempo stesso ridimensionare, di fronte alla patente latitanza degli Apostoli, il coraggio dimostrato da Giuseppe nel richiedere apertamente il corpo di Cristo, e nel dargli una sepoltura onorata, secondo tutti i crismi prescritti dal rituale giudaico[27].

Giuseppe d'Arimatea nella tradizione ecclesiastica

Per aiutarci a sostenere più particolareggiatamente quest'ultima asserzione, chiameremo in soccorso alcune testimonianze di matrice ecclesiastica, accuratamente selezionate tra le più autorevoli[28].

Nel suo commento a Luca, S. Ambrogio (m. 397), uno dei primi grandi maestri dell'esegesi biblica cristiana, prende nettamente posizione a favore di Giuseppe, non esitando ad affermare che:

24. M. - E. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre Evangiles*, III: *L'Evangile de Jean*, Parigi 1977.
25. *Ibid.*, p. 452.
26. E che le puntigliose e approfondite analisi degli Autori si sforzano, appunto, di ricostruire.
27. Cfr. Gv 19, 40: *sicut mos est Iudaeis sepelire*.
28. Cfr. in proposito anche gli interessanti accenni di LAGORIO II, p. 56-57.

de hoc Joseph in Joanne solo invenio quod occultus venerit ad Pilatum propter metum Judaeorum. Quomodo justus latebram periculi timore quasivit? Ego autem puto quod ideo occulte peterit ut corpus impetraret, non ut periculum caveret. Et tamen quid mirum si occultabatur justus, quando occultabantur et apostoli justorum magistri?[29]

Dunque, secondo l'analisi di Ambrogio - che è quasi la nostra, e che riabilita, anche pesantemente, la figura di Giuseppe nei confronti di quella degli Apostoli - la qualifica di *occultus*[30] non sarebbe più da riferirsi ad una presunta «paura dei Giudei», bensì al suo stesso agire «occultamente» nei confronti di Pilato: il che, pare a noi, mostra Giuseppe non più come un semplice discepolo «pauroso dei Giudei», bensì come un autorevole esponente «invisibile» della gerarchia cristiana[31].

Un altro testimone insospettabile, S. Agostino (m.430), non esita ad esprimere una tesi esattamente contraria a quella della «paura dei Giudei»:

Joseph fiducia dignitatis, qua praeditus erat, familiter intravit ad Pilatum: iam minus curans de Iudaeis, quamvis antea in audiendo Domino devitaret inimicitias eorum[32].

In Oriente, l'insigne teologo di Cappadocia Gregorio di Nazianzio (c.390) echeggia la medesima tesi:

Considera nunc fortitudinem Joseph: quia non solum audet corpus Christi petere, sed etiam sepelire[33].

Si unisce a Gregorio anche Giovanni Crisostomo (m. 407), che resta probabilmente il più grande oratore cristiano: anzi, rincara

29. «A proposito di questo Giuseppe, nel solo Vangelo di Giovanni trovo che andò da Pilato di nascosto, per timore dei Giudei. Come avrebbe potuto un uomo onesto sentire il bisogno di nascondersi per tema di incorrere in un pericolo? Io sono più propenso a ritenere che vi si recò di nascosto per poter ottenere il corpo, e non perchè temesse un pericolo. E comunque, perchè meravigliarsi se un uomo giusto si nascondeva, quando si nascondevano perfino gli Apostoli, che dei giusti erano i maestri?»
Expositio in Lucam, PL 15, 1932b.

30. O meglio, *occultatus*, secondo la nostra interpretazione esposta *supra*.

31. *Vangelo di Pietro,* II, 3: Giuseppe, l'*amico* di Pilato e del Signore.

32. «Grazie alla carica della quale era insignito, entrò con naturalezza da Pilato: per nulla preoccupato dei Giudei, anche se prima, ascoltando (l'interrogatorio) del Signore, aveva preferito non provocare la loro ostilità.»
De consensu evangelistarum, PL 34; 1195.

33. Considera ora il coraggio di Giuseppe: infatti non solo osò richiedere il corpo di Cristo, ma perfino dargli sepoltura.»
Oratio 40 in santum baptisma, cit. in LUDOLFO DI SASSONIA, *op. cit.*, p. 437 recto

pesantemente la dose, con una veemente invettiva davvero degna di nota:

Cur autem nemo ex duodecim accessit, non Joannes, non Petrus, non alius quispiam ex insignoribus? Neque hoc occultat discipulus. Nam si quis dixerit, ob metum Judaeorum, hi quoque timebant: nam hic erat, inquit,
Absconditus ob metum Judaeorum. *Nec dixeris, si fecisse quod contemnerent; sed ipse quoque metuens accessit. Johannes fecit. Quid ergo dicendum? Mihi videtur eum ex insignioribus viris fuisse, ut ex funeris sumptu liquet, et Pilato notum fuisse: quapropter id impetravit, ipsumque sepelivit, non ut damnatum, sed ut mos erat Judaeis sepelire virum magnumet admirandum*[34].

Fin qui la prima esegesi cristiana, magnificamente sintetizzata in quest'ultimo passo, indubbiamente capitale se considerato in rapporto alla nostra tesi. Dal punto di vista della simbologia liturgica, ci viene poi in soccorso un autorevole commento di Amalario di Metz (c.851), considerato il vero fondatore della scienza liturgica, nell'ambito della cristianità medievale[35]. Rivalutando in pieno la funzione sacerdotale di Giuseppe, espressamente posta in parallelo a quella degli Apostoli, egli scrive:

Sicut ille diaconus primatum tenet inter ceteros diaconos, qui levat calicem cum sacerdote, ita iste Joseph tenuit inter ceteros discipulos, qui meruit corpus Domini de cruce deponere, et sepelire in monumento suo[36].

34. «Perchè dunque nessuno dei Dodici si presentò (da Pilato)? Non Giovanni né Pietro né chiunque altro fra i più autorevoli? Infatti, se pure vi fu qualcuno che affermò che (Giuseppe) andò di nascosto »per paura dei Giudei«, dobbiamo comunque constatare che anche tutti questi altri avevano paura. Ora, si dice che egli »si nascondeva per paura dei Giudei«: invece lui, anche se spaventato, si presentò (a Pilato). Perfino Giovanni, che fu testimone oculare della morte (di Gesù), non fece nulla di simile. Che dire, dunque? A me sembra che (Giuseppe) appartenesse al gruppo di persone più autorevoli, visto che si assunse le spese del funerale, e che era ben conosciuto da Pilato: per cui ottenne il corpo e lo fece seppellire, non come un criminale, ma come era usanza dei Giudei seppellire un uomo importante ed esemplare.»
Homilia 85 in Joannem, PG 59, 464; cfr. anche lo stesso CRISOSTOMO, *Homilia 88 in Matthaeum*, PG 58, 778.

35. Cfr. I. M. HANSSENS, *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia: Introductio*, Città del Vaticano 1948, *passim*.

36. « Come, tra i diaconi, detiene la preminenza quello che eleva il calice con il sacerdote, così fu proprio Giuseppe a detenerla tra gli altri discepoli, perchè fu ritenuto degno di deporre il Signore dalla croce, e di seppellirlo nel proprio sepolcro.»
Liber officialis, cit., p. 346. Per altre testimonianze medievali di matrice ecclesiastica (in particolare, quella di Onorio Augustodunense) sulla importanza della funzione di Giuseppe sia in rapporto con quella degli Apostoli che nell'ambito dell'allegorizzazione liturgica, cfr. *infra*. cap. III.

Proprio lo stesso Amalario, cercando un precedente illustre in appoggio alle sue affermazioni, riporta la testimonianza di Beda il Venerabile (m. 735) - il quale, insieme ad Isidoro di Siviglia, è unanimemente riconosciuto come la maggior figura di erudito dell'Alto Medioevo - nel suo commento al Vangelo di Luca: Beda vi esalta incondizionatamente Giuseppe d'Arimatea, mostrando di comprendere benissimo la capitale importanza rivestita dalla sua provvidenziale funzione, nell'ambito del mistero della Passione[37].

Fin qui, ci siamo preoccupati di ricostruire una lista di riferimenti a figure di primo piano della Chiesa, tutte concordi nel mostrarci una certa qual misteriosa «preminenza» di Giuseppe d'Arimatea nei confronti degli stessi Apostoli: alcune, in particolare, apertamente contrarie alla tesi dell'occultazione di Giuseppe «per paura dei Giudei». Una «paura« che il suo stesso coraggio - mostrato nella gestione delle fasi finali della Passione - non può che smentire clamorosamente. Ma la lista di ammirati, devoti riferimenti alla figura di Giuseppe - desunta dalle opere di importanti esponenti della ufficialità ecclesiastica - si estende largamente per tutto l'arco del Medio Evo.

Un sermone di incerta attribuzione, ma comunque contemporaneo a quelli di S. Ambrogio, e a lui talvolta attribuito, paragona addirittura il sepolcro di Giuseppe al ventre della Madonna:

Non minor gloria est, quod tumulus Joseph suscitaverit Dominum, quam quod eum uterus Mariae procrearit. Sed fortasse quis dicat: quae comparatio ventris et tumuli, cum illa ex intimis visceribus ediderit filium, hic autem solummodo locum praestiterit sepulturae? At ego dico, dignum esse hunc affectum Joseph, qui cum affectu Mariae conferatur: siquidem illa utero Dominum, hic corde concepit; illa Salvatori membrorum suorum secretum praestitit, hic secretum sui corporis non negavit; illa Dominum pannis involvit eum natum est, hic linteis cum recessit; illa perunxit beatum corpus oleo, hic aromatibus onoravit.

37. *Magnae quidem Ioseph iste dignitatis apud saeculum, sed maioris apud Deum meriti fuisse laudatur, ut et per iustitiam meritorum sepeliendo sorpore dominico dignus foret, et per nobilitate potentiae saecularis idem corpus accipere possit. Non enim qui libet ignotus ad praesidem accedere et crucufixi corpus poterat impetrare*
«Grande è il valore di questo Giuseppe nei confronti del mondo, ma più grande ancora è il suo merito presso Dio, sia perchè fu ritenuto degno di seppellire il corpo del Signore per la sua probità, sia perchè gli fu possibile prendere in consegna tale corpo grazie all'eccellenza del suo potere secolare. Infatti non sarebbe certo stato possibile prendere in consegna tale corpo grazie all'eccellenza del suo potere secolare. Infatti non sarebbe stato possibile ad uno sconosciuto qualsiasi di accedere al governatore e di ottenere il corpo del Crocifisso.»
(BEDA, *In Lucae evangelium expositio*, PL 92, 621a).

Conveniunt ergo sibi obsequia, convenit et affectus; unde necesse et meritum convenire: nisi quod Angelus Mariam ad obsequium admonuit, Joseph autem sola iustitia persuasit[38].

In una orazione pasquale, Gregorio di Nazianzio addita Giuseppe come esempio di ascetica perfezione:

Si Joseph Arimathaeus sis, ab eo, qui crusi affixit, corpus pete: tuum fiat mundi piaculum[39].

Un altro grande teologo cristiano, Anselmo d'Aosta (m. 1109), continua a parlare di Giuseppe in termini commossi ed enfatici:

Sed adhuc expecta, donec nobilis ille Decurio veniens extractis clavis manus pedesque dissolvat. Vide quomodo foelicissimis brachiis corpus amplectitur, ac suo astringit pectori. Tunc potuit vir ille sanctissimus dicere: Fascyculus myrrhae, dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur[40].

In un bellissimo scritto mistico (attribuito da alcuni a S. Bernardo), Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo sono particolarmente esaltati:

Tales sepulturae suae ministros amat Jesus, qui corpus ejus audacter eripiant de potestate tenebrarum, et sibi vindicent, ut sciat unisquisque vas suum possidere in sanctificatione et honore, ligantes illud castitatis legibus, et disciplinae linteis, et a

38. «Il fatto che il Signore risorse dal sepolcro di Giuseppe non è certo meno degno di gloria del fatto che Egli nacque dall'utero di Maria. Ma forse qualcuno potrebbe meravigliarsi di questo paragone tra il ventre e il sepolcro: perché Maria generò il Figlio dall'intimità delle proprie viscere, mentre Giuseppe si limitò soltanto a procurare il luogo della sepoltura...Ma io affermo che Giuseppe è ben degno della medesima graditudine che si prova per Maria: infatti, se Ella concepì il Signore nell'utero, questi Lo concepì nel cuore; Ella assicuò al Salvatore il recesso delle proprie membra, questi non rifiutò il (futuro) segreto ricettacolo delle proprie spoglie; Ella avvolse il Signore con dei pannolini quando nacque, questi con bende quando morì; Ella unse il santo corpo con olio, questi lo profumò con aromi. Anche a costui, dunque si addicono il rispetto e la gratitudine: non fosse altro che per il fatto che mentre fu l'Angelo ad esortare Maria all'obbedienza, Giuseppe fu mosso spontaneamente da un senso di giustizia.»
Ps. AMBROGIO, *Sermo, in die Parasceve*, cit. in *Acta S. S., cit.*, p. 510c. Cfr. *infra*, Appendice I, n. 8.

39. «Se vorrai identificarti con Giuseppe d'Arimatea, sii tu stesso a richiedere il corpo del Crocifisso, e a farti carico del riscatto del mondo.»
Oratio 45 in sanctum Pascha, PG 36, 655c.

40. «Ma considera anche come quel nobile Decurione, dopo aver estratti i chiodi abbia liberato le mani e i piedi (di Gesù). Guarda con quale beatitudine egli abbraccia quel corpo, come se lo stringe al petto! Allora quell'uomo santissimo poté davvero esclamare: «Il mio diletto è per me un sacchetto di mirra, riposa sul mio petto»(Ct. 1,13).
Cit. in LUDOLFO DI SASSONIA, *op. cit.*, p. 437cd *verso*; cfr. anche ID., *Oratio XX ad Christum*, PL 158, 904a.

vermium putredine conservantes per mixturam myrrhae et aleos[41].

In un importante commento evangelico - opera di un altro insigne esegeta biblico, nonchè mistico espositore della simbologia liturgica: Bruno di Segni (m.1123) - troviamo ancora, sia pure in tono più specificatamente moralista-didattico, alcune esortazioni ad imitare Giuseppe, dal sapore per noi inequivocabile[42]. Eppure tutte queste autorevoli citazioni, sebbene perfettamente adatte a corroborare lo scopo che ci siamo prefissati, non risulterebbero ancora, da sole, del tutto probanti: mancherebbe, infatti, una diretta sanzione da parte del più alto magistero della Chiesa: quello pontificale.

Ebbene, già in uno scritto tra i più antichi del genere, il *Liber pontificalis* romano-germanico del X secolo, possiamo trovare scritto:

Quod autem diaconus, calicem tenens exaltatum coram pontifice, ponit in altare, significat Ioseph Christi corpus de cruce deponentem et in monumento suo recondentem[43].

Anche questa stessa citazione, da sola, sussisterebbe come un riferimento puramente occasionale: fortunatamente, ecco allora venirci in appoggio la precisa testimonianza di uno dei più grandi,

41. «Gesù ama questi esecutori della sua sepoltura, che strappano coraggiosamente il Suo corpo dal dominio delle tenebre, e che lo rivendicano a sé, affinché chiunque impari a possedere il proprio ricettacolo (carnale) in santità e onore, avvolgendolo con le leggi della castità e con i lenzuoli della disciplina, e preservandolo dalla putrefazione con una mistura di mirra e aloe.»
PS. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Meditatio in Passionem et Resurrectionem Domini*, PL 184, 757c (notare, in particolare, l'accenno ad un *vas* non meglio specificato...). Cfr. anche l'anonima *Instructio sacerdotis*, PL 184, 786b, in alcuni codici anch'essa attribuita a S. Bernardo.
Certe sanctus ille Joseph noluit illud sepelire nisi in sepulcro novo, in quo nondum quisquam positus fuerit, studuit illud involvere in sindone munda. Vae tibi, si non posueris et illud in sepulcro novo, vel saltem innovato, id est in corpore a peccatis penitus mundo; vel, si peccasti, per poenitentiam et satisfactionem mundato! Vae tibi, si non posueris illud in sindone munda; id est, coscientia ab omni immunditia penitus defaecata et absoluta!
«E certo che questo santo Giuseppe volle che (il Cristo) fosse sepolto in un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era mai stato deposto, e che si preoccupò di avvolgerlo in un lenzuolo candido. Guai a te, se anche tu non Lo deporrai in un sepolcro nuovo, o almeno rinnovato, ossia nel (tuo) corpo completamente purificato dal peccato (o comunque, se hai peccato (in passato) purificato attraverso la penitenza e la riparazione)! Guai a te, se non Lo deporrai in un lenzuolo candido: ossia nella (tua) coscienza integralmente liberata da ogni impurità!

42. *Commentaria in Matthaeum*, PL 165, 308a:
Docet nos Joseph, qualiter Christi corpus suscipere debeamus; docet nos mundo corde et pura conscientia illud suscipere, quod ipse in syndone munda involvit, et in novo monumento ponit.
«(L'esempio) di Giuseppe ci mostra in che maniera dobbiamo accogliere il corpo di Cristo; ci mostra che dobbiamo accoglierLo in purezza di cuore e di coscienza, come lui stesso Lo avvolse in un lenzuolo candido, e lo depose in un sepolcro nuovo.»

43. «Il diaono che eleva il calice davanti al Pontefice e poi lo pone sull'altare, rappresenta Giuseppe, che depone il corpo di Cristo dalla croce e lo pone nel proprio sepolcro.»
Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, ed. C. VOGEL e R. ELZE, Città del Vaticano 1963, I, p. 339.

rispettati e venerati pontefici di tutto il Medioevo: Innocenzo III (1198-1216):

Tunc accedit diaconus et exaltat aliquantulum sacrificium de altari, quod tam ipse quam sacerdos deponit. Quia venit Joseph de Arimathia, venit et Nicodemus, et impetrato a Pilato corpus Jesu deponentes sepelientur. Et quia ille advolvit saxum magnum ad ostium monumenti, diaconus super os calicis corporale reponit[44].

Con la testimonianza di Innocenzo III - che viene autorevolmente a sanzionare tutte le precedenti - possiamo ora tanquillamente affermare, per quanto ci riguarda, che una prova determinante dell'intima connessione sussistente tra Chiesa «visibile« e Chiesa «invisibile« parrebbe essere ormai acquisita: essa consiste nella chiara ed esplicita rimembranza della persona di Giuseppe d'Arimatea nel cuore stesso della Messa medievale[45].

A questo proposito, ci sembra interessante trascrivere anche questa orazione liturgica - sia pure nel novero delle facoltative - riportata negli *Acta Sanctorum:*

44. «Allora sopraggiunge il diacono, che eleva l'offerta sopra l'altare, poi sia lui che il sacerdote la ripongono. E questo avviene) perchè sopraggiunsero Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, e ottenuto da Pilato il corpo di Gesù, lo deposero e lo seppellirono. E come egli fece rotolare una grande pietra sulla porta del sepolcro, così il diacono ripone il corporale sull'imboccatura del calice.»

De sacro altaris mysterio, PL 217, 895bc. Per altri interessanti aspetti dell'opera di Innocenzo III, in diretto riferimento al tema del Graal, cfr. *infra*, cap. IV.

45. Per altri diretti riferimenti al ruolo rivestito da Giuseppe nella Passione e nel mistero liturgico, cfr. *infra*, cap. III. Per una esplicita menzione di Giuseppe nella liturgia orientale, cfr., ad esempio, il canone antico della *Missa aethiopum*, in F. E. BRIGHTAM, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896, I, p. 199:

Like as Joseph wrapped thee in linen clothing and spices and thou wast wellpleased in them, in like manner be wellpleased in us.

«Come Giuseppe Ti avvolse in un panno di lino e (Ti unse di) spezie, e Tu fosti molto compiaciuto con lui, allo stesso modo compiaciTi anche di noi.»

Nel corso dell'antico rituale liturgico etiopico, troviamo altre interessanti proposizioni, riavvicinabili - almeno simbolicamente - al mito del Graal: a proposito del calice spirituale (*Missa aethiopum*, trad. latina di TASFA SEYON, PL 138, 909a); a proposito della lancia di Longino (*ibid.*, 910ab). Per ulteriori informazioni generali sulla *Missa aethiopum*, cfr., oltre all'importante testo del Brightman, anche I. M. HANSSENS, *Insitutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, II, Roma 1930, p. 397-406.

Anche a causa di questa più o meno palese *presenza* di Giuseppe d'Arimatea nelle liturgie cristiane d'Oriente e d'Occidente, le parole che il Cristo resuscitato rivolge al medesimo Giuseppe - nel poema di Robert de Boron (c.1200) - al momento di affidargli solennemente la custodia del Graal, dovettero risultare, ad orecchie medievali, certamente credibili e decisamente verosimili (cfr. ROBERT DE BORON, *Le roman de l'estoire dou Graal,* ed. W. A. NITZE, Parigi 1927, vv. 887-890):

Saches que jameis sacremenz
Feiz n'i ert, que ramembrenz
De toi n'i soit. Tout ce verra
Qui bien garder y savera.

«Sappi che non verrà mai celebrato un rito eucaristico, senza che tu non venga ricordato. Tutto questo si verificherà anche per chi saprà ben custodire (il Graal).»

Domine Deus, qui corpus adorandum Iesu filii tui, pro peccatoribus in cruce mortui, per Pilatum beato Joseph ab Arimathaeia, viro iusto et expectanti regnum tuum, donare voluisti: hanc eiusdem sacri corporis oblationem et hostiam suscipe; et da fidelibus tuis per eiusdem discipuli tui Joseph intercessionem, spiritum Iesu dilecti filii tui; ab eo dirigamur in terris, et clarificemur in caelis[46].

Quasi un secolo prima dell'inserimento di Giuseppe d'Arimatea negli *Acta Sanctorum*, l'esplicito riconoscimento della sua santità era stato definitivamente sanzionato dalla Chiesa per merito del cardinale Baronio, che nel 1585 iscrisse ufficialmente il suo nome nel *Martyrologium romanum*, al 17 marzo[47].

Tirando le somme di tutto il nostro *excursus*, ci sembra di aver potuto dimostrare abbastanza chiaramente che il ruolo svolto da Giuseppe nell'economia della Passione è stato ritenuto dalla Chiesa per lungo tempo, se non superiore, per lo meno *uguale* a

46. «O Signore Iddio, che tramite Pilato hai voluto concedere il corpo adorabile del Tuo figlio Gesù, morto sulla croce per la redenzione dei peccatori, al beato Giuseppe d'Arimatea, uomo giusto che aspettava il Tuo regno: accetta l'offerta sacrificale di questo sacro corpo; e concedi ai tuoi fedeli, per intercessione di questo Tuo stesso discepolo Giuseppe, lo spirito del Tuo diletto figlio Gesù; affinché Egli possa dirigerci sulla terra, ed illuminarci nei cieli.»
Acta S. S., cit., p. 510d. Gli *Acta Sanctorum* sono l'ultima grande testimonianza, proveniente dall'ufficialità cattolica, ad avere mantenuta ancora intatta - sia pure già impercettibilmente velata da preoccupazioni esplicative e giustificatorie di stampo razionalistico - l'esatta memoria dell'autentica importanza rivestita da Giuseppe d'Arimatea per la comprensione di uno degli aspetti più sfuggenti e sconosciuti della storia e delle origini del Cristianesimo.

47. *Martirologium romanum: sextodecimo kalendas aprilis:*
Jerosolymis sancti Joseph ab Arymathea nobilis Decurionis, disciputi Domini, qui ejus corpus de cruce depositum in monumento suo novo sepelivit.
«San Giuseppe d'Arimatea gerosolimita, nobile decurione, discepolo del Signore, che depose il Suo corpo dalla croce e lo seppellì nel proprio sepolcro nuovo.»
E curioso notare come l'inserimento di Giuseppe nel *Martirologium* fu suggerito al Baronio dalla particolare venerazione che i canonici della Basilica Vaticana conferivano alla reliquia di un *braccio* del Santo, proprio il 17 marzo di ogni anno. Essi facevano diretto riferimento alla menzione contenuta in un catalogo del 1435, appartenente all'archivio della stessa Basilica, che diceva testualmente (cit. in *Acta S. S., cit.*, p. 508a):
Brachium argenteum, forcipem manu gestans, in quo asservatur sacrum brachium S. Josephi ab Arimathia nobilis Decurionis, qui corpus Salvatoris nostri ex cruce deposuit. In plintho basis sunt insignia Capituli dictae Basilicae: confectum totum argenteum sub Clemente VIII Pontefice Maximo in Visitatione.
«(Un reliquario a forma) di braccio d'argento che tiene una tenaglia, nel quale è conservato il santo braccio di San Giuseppe d'Arimatea, nobile decurione, che depose dalla croce il corpo del nostro Salvatore. Nel plinto del sostegno vi sono le insegne del Capitolo della suddetta Basilica: fatto interamente in argento sotto il pontificato di Clemente VIII.»
Per maggiori dettagli sull'episodio, cfr. *Acta S. S.*, *cit.*, pp. 507-508. Ricordiamo infine, per una maggiore completezza, che S. Giuseppe d'Arimatea è festeggiato dalla Chiesa greco-ortodossa il 31 luglio: cfr. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. DELEHAYE, in *Propylaeum ad Acta S. S. Novembris*, Bruxelles 1902, c. 857-58.

quello sostenuto dagli Apostoli. E se proprio gli Apostoli incarnano nella maniera più esplicita e originaria la pienezza della funzione sacerdotale ricevuta dal Cristo, non si comprende perché questa stessa funzione[48] non possa, a questo punto, venire riconosciuta, eminentemente, anche a Giuseppe d'Arimatea, venerato come santo nelle chiese cristiane sia d'Oriente che d'Occidente: ossia a quell'uomo, che chiese a Pilato il corpo del Signore, lo lavò, lo unse amorevolmente con essenze raffinate, lo avvolse in un drappo di candido lino, e lo conservò devotamente nel proprio sepolcro nuovo, in attesa della Resurrezione[49].

48. Per esprimerci più chiaramente secondo le nostre tesi, più che di ruolo «uguale», o di «stessa» funzione sacerdotale - di Giuseppe d'Arimatea nei confronti degli Apostoli - dovremmo più precisamente parlare di ruolo e funzioni *analoghi*: come appunto analoghi e complementari (ma non necessariamente identici) sono i compiti spettanti rispettivamente alla gerarchia «invisibile» e a quella «visibile», nell'ambito dell'unica Istituzione cristiana.

49. Sulla necessità di passare dall'occultamento alla pubblica manifestazione da parte di un altro discepolo «segreto» di Gesù - Nicodemo, anch'egli strettamente legato allo stesso Arimateo dell'ambito delle ultime vicende della Passione - cfr. LUDOLFO DI SASSONIA, *op. cit.*, p. 437a *verso*:

Iste ante Christi sicut et Joseph erat discipulus Domini occultus post passionem manifestavit se sicut et ille: et factus est publicus.

«Costui già da prima della passione di Cristo era discepolo del Signore, di nascosto come Giuseppe: ma dopo la Passione, proprio come quest'ultimo, si manifestò anch'egli pubblicamente.»

Cfr. anche le bellissime parole che Robert de Boron fa rivolgere dal Cristo resuscitato a Giuseppe rinchiuso nella sua sotterranea prigione (ROBERT DE BORON, *op. cit.*, v. 833-844):

Nul de mes deciples o moi
N'ei amené, sez tu pour quoi?
Car nus ne set la grant amour
Que j'ai a toi des icé jour
Que tu jus de la crouiz m'ostas,
Ne veinne gloire eu n'en has.
Nus ne connoit ten cuer loial
Fors toi et Dieu l'esperital.
Tu m'as amé celeement,
Et je toi tout certainnement.
Nostre amour en apert venra
Et chaucuns savoir la pourra.

«Io non ho portato con me nessuno dei miei discepoli, e sai perchè? Perchè nessuno di loro conosce il grande affetto che ho per te da quando mi staccasti dalla croce. E di questa azione non hai tratto alcun vanto. Nessuno conosce la fedeltà del tuo cuore, salvo me e lo Spirito divino. Tu mi hai amato in segreto, ed io te con altrettanta certezza. Il nostro reciproco amore uscirà allo scoperto, ed ognuno potrà venirne a conoscenza.»

Capitolo secondo

La traslazione del Graal da Oriente a Occidente nella letteratura cristiana

Nella leggenda agiografica - così come appare in alcune cronache storiografiche medievali e negli *Acta Sanctorum* - Giuseppe d'Arimatea figura invariabilmente come missionario della fede cristiana in Occidente, e in particolare come il primo evangelizzatore dell'Inghilterra. In nessuna di queste cronache[1] è fatta esplicita menzione del Graal.

In base alle leggi della storia sacra (o *iero-storia*, secondo un opportuno neologismo espressamente coniato da Henry Corbin[2]), gli avvenimenti appartenenti alla sfera degli accadimenti di portata spirituale non devono necessariamente lasciare dietro di sé delle esplicite prove documentali, che costituiscono, infatti, una delle più tipiche manifestazioni della sfera d'azione profana. Eppure, traccia di questi «avvenimenti sacri» può essere comunque ricercata e ricostruita attraverso un particolare repertorio di fonti, attinenti più all'esposizione simbolico-allegorica che a quella di tipo storico-erudito. Le leggende agiografiche, i racconti in versi o in prosa da esse parzialmente originati, le cronache apparentemente più «incredibili» e prive di «senso razionale»: questo è essenzialmente, in materia di *iero-storia*, il repertorio da investigare[3]. Riconoscendo, dietro alle apparenti contraddizioni, il coerente e unitario filo simbolico

1. Di carattere a volte specificatamente storiografico, a volte apertamente agiografico.
2. Sul concetto di *iero-storia*, così come appare esplicitato, sia pure da punti di vista differenti, nell'opera di Henri Corbin e René Guénon, cfr. *supra*, Introduzione, n. 2. Cfr. anche M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Parigi 1969.
3. Materiale che spesso risulta «incomprensibile» soprattutto all'uomo eccessivamente «scientista», «materialista» e «raziocinante» degli ultimi tre secoli.

soggiacente, alcuni brandelli della storia sacra del mondo potranno forse, di tanto in tanto, venire decifrati.

Nel nostro caso, fanno testo alcune tra le opere letterarie del cosiddetto «ciclo del Graal»: quelle che la stessa critica positiva non ha potuto non definire «mistiche» (oppure, almeno, «ecclesiastiche»)[4]. In questi racconti[5] è narrato ciò che le opere storiografiche non menzionano (poichè tipica materia di *iero-storia*, «invisibile» - cioè inaccessibile - agli strumenti d'indagine della storia profana): la traslazione del Graal da Oriente a Occidente.

Il Graal cristiano[6], in quanto contiene il sangue di Cristo, è anche da considerarsi come un sostituto simbolico del suo Corpo[7]. Esso costituisce in sè stesso, dunque, il massimo referente simbolico dello stesso Centro fondatore - il Dio incarnato - della tradizione cristiana nel suo complesso. Ne consegue che il Graal portato da Oriente a Occidente non può che significare, a livello ermeneutico, la traslazione da Oriente a Occidente dello stesso Centro «invisibile» (*esoterico*) della gerarchia cristiana[8]: e questo, secondo un percorso esattamente parallelo a quello compiuto dal centro «visibile» (*exoterico*) della medesima tradizione[9].

4. Cfr. *supra*, cap. I, n. 4. Cfr. anche R. O'GORMAN, «*Ecclesiastical tradition and the Holy Grail*», in Australian Journal of French Studies, 6, 1969, p. 3-8.

5. Specialmente nel *Joseph d'Arimathie* di Robert de Boron, definito da alcuni studiosi un vero e proprio *vangelo* esoterico medievale: cfr. P. ZUMTHOR, *Merlin le Prophète*, Losanna 1943, p. 169 e F. ZAMBON, *Robert de Boron e i segreti del Graal* , Firenze 1984, p. 102.

6. Pur riconoscendo gli importanti apporti che la mitologia celtica ha introdotto nella formazione della leggenda del Graal cristiano, noi saremmo più propensi a parlare di *sublimazione* piuttosto che di semplice *derivazione*: pur se entrambi intimamente legati all'idea di Fuoco (e quindi di Luce), il *calice* contenente il sangue dell'uomo-dio non può, a nostro avviso, *derivare* - da un punto di vista mitologico-agiografico recepito nella letteratura romanza - del *calderone magico* dei Celti. Favorevoli alla tesi della derivazione diretta sono comunque studiosi insigni come R. LEJEUNE, «Préfiguration du Graal», in *Studi Medievali*, 17, 1951, pp. 277-302; J. MARX, *La légende arthurienne et le Graal* , Parigi 1952; e E. S. LOOMIS, *The Grail, from Celtic Myth to Christian Symbol*, New York 1963. A sposare la tesi celtica è poi anche un importante teologo cattolico contemporaneo, il Padre L. BOUYER, *Les lieux magiques de la légende du Graal*, Parigi 1986. Sull'argomento, cfr. anche infra, n. 53.

7. *Gratia Spiritus sancti, quae per vinum denotatur (...). Corpus tui amatissimi Filii, quod per vas intelligitur*...«La grazia dello Spirito santo, che è simbolizzata dal vino (...). Il corpo del tuo amatissimo Figlio, che è simbolizzato dal calice.

(cfr. *Revelationes caelestes seraphicae Matris S. Birgittae Suecae*, Monaco 1680, p. 716). «Essi videro allora uscire dal Sano Vaso un uomo completamente nudo, i cui piedi, le cui mani e il cui intero corpo sanguinavano» - *Lors regardent li compaignon et voient issir del saint Vessel un home ausi come tout nu, et avoit les mains saignanz et les piez et le cors*...(cfr. *La queste del Saint Graal*, ed. A. PAUPHILET, Parigi 1923, p. 270).

E interessante notare, a questo proposito, che proprio Giuseppe d'Arimatea, *custode del Graal* secondo Robert de Boron, è anche il *custode del corpo di Cristo* in tutti gli scritti evangelici. Cfr. supra, cap. I, n. 16; e per una lettura ermeneutica parallela del Graal e del Corpo divino, A. LEUPIN, *Le Graal et la littérature*, Losanna 1982, pp. 95-127.

8. Cfr. Gv., 16,16: «Ancora un poco e non mi vedrete; un po' ancora e mi vedrete» - *Modicum, et iam non videbitis me; et iterum modicum, et videbitis me*...

9. Per i concetti di *esoterismo* e *exoterismo* riferiti ad una religione tradizionale, cfr. R. GUENON, *Initiation et réalisation spirituelle*, Parigi 1980, pp. 71-76 e H. CORBIN, *En Islam iranien*, I, Parigi 1978, pp. 207-211.

Infatti se Pietro, capo della Chiesa «visibile», detiene il calice del vino eucaristico, Giuseppe d'Arimatea, capo della Chiesa «invisibile»[10], ne custodisce il referente simbolico per eccellenza: il calice «celestiale», che contiene il sangue stesso del Redentore.

Due aspetti, due facce - una canonica e una «apocrifa»[11] - di una medesima Realtà ecclesiale: umana e divina, storica e *ierostorica* al tempo stesso, «invisibile» e «visibile»: istituita e concepita ad immagine delle stesse *due nature* comprese - in unione senza confusione - nell'*unica Persona* del Verbo incarnato, suo Fondatore.

Il calice della Cena e Giuseppe d'Arimatea

L'esistenza del calice dell'Ultima Cena[12] è attestata, oltre che nei Vangeli, anche in alcune remote cronache. La più antica (VI secolo), a nostra conoscenza, è una descrizione di Gerusalemme, edita dal Geyer alla fine del secolo scorso[13]. Una lunga e immaginifica analisi della Basilica di Costantino serve all'anonimo autore soprattutto per enumerare una nutrita serie di reliquie, che vi sarebbero state contenute: tra le altre, la lancia di Longino (anch'essa intimamente legata alla leggenda medievale del Graal[14]), la corona di spine,

10. Cfr. *supra*, cap. I, *passim*.
11. Apocrifo = segreto.
12. Quello stesso che, secondo ROBERT DE BORON (*Le roman de l'estoire dou Graal*, ed. W. A. NITZE, Parigi 1927, vv. 551-568), sarebbe poi servito a Giuseppe per raccogliere il sangue colato dalle piaghe del corpo esanime del Redentore:

Joseph entre ses bras le prist,
Tout souef a terre le mist.
(...)
Endrementier qu'il le lavoit
Vist le cler sanc qui decouroit
(...)
De sen costé, ou fu feruz.
Adonc est il errant couruz,
A son veissel et si l'a pris,
Et lau li sans couloit l'a mis,
Qu'avis li fu que mieuz seroient
Les goutes ki dedenz cherroient
Qu'en liu ou mestre les peust,
Ja tant pener ne s'en seust.

Giuseppe lo accolse tra le sue braccia, e lo adagiò delicatamente a terra. Mentre lo lavava, vide il sangue che stillava (...) dal costato, dove era stato ferito. Così andò di corsa a prendere la coppa e la mise ove il sangue colava, pensando che le gocce che vi cadevano dentro sarebbero state ben conservate.»

13. *Breviarius de Hierosolyma*, ed. P. GEYER, in *Itinera hierosolymitana*, Praga 1898, p. 153s.
14. Soprattutto in Chrétien de Troyes e nei continuatori del suo *Conte del Graal.*

deinde ad sacrarium de basilica sancti Constantini, ubi est cubiculum, ubi est ille calamus et illa spongia et ille calix, quem benedixit Dominus et dedit discipulis suis bibere et ait : Hoc est corpus meum et sanguis meus[15].

Nella stessa preziosa antologia di antiche cronache gerosolimitane troviamo anche il *Liber de locis sanctis* di Pietro Diacono (1137), nel corso del quale l'autore riporta un'altra cronaca anonima più antica, da lui stesso repertoriata e conservata:

Subtus vero est Golgotha, ubi cecidit sanguis Christi super petram scissam. Subtus autem monte Calvariae contra orientem est templum Domini ex alia parte civitatis, quem Salomon aedificavit (...). Super saxum in medio templi pendet candela aurea, in qua est sanguis Christi, qui per petram scissam descendit[16].

Dell'esistenza del calice della Cena si parla anche in un passo del bel racconto agiografico, uscito dai monasteri bizantini, sulla *Vita di Barlaam et Joasaph* : attribuito da alcuni[17] a S. Giovanni Damasceno (m. 749); da altri[18], altrettanto autorevoli, al santo monaco Eutimio Georgiano (m. 1028)[19].

15. «Poi, nel sacrario della basilica di Costantino, c'è una loggia ove si trovano la canna, la spugna e il calice che il Signore benedisse e diede da bere ai suoi discepoli, dicendo:"Questo è il mio corpo e il mio sangue.»
Ibid., p. 154.
16. «Al disotto c'è il Golgota, ove il sangue di Cristo colò sulla roccia spezzata. Ancora, sotto al monte Calvario, nel lato occidentale, si trova il Tempio del Signore, che fu edificato da Salomone in un'altra parte della città. Al disopra della roccia, nel mezzo del Tempio, è sospeso (un reliquiario a forma di) candela d'oro, nel quale è contenuto il sangue di Cristo che colò lungo la roccia spezzata.»
Ibid., p. 107-108: da notare che il *templum Domini* è diventato luogo sacro anche ai Musulmani, con il nome di *Qoubbet es-Sakhra* (cfr. P. PONSOYE, *L'Islam et le Graal*, Milano 1976, p. 82). Nella stessa antologia curata dal Geyer, troviamo ancora dei brevi accenni al sangue di Cristo (p. 172), al calice della Cena (p. 173) e alla Lancia (p. 174) nell' *Itinerarium* di ANTONINUS PLACENTINUS (c. 570); un ulteriore accenno ad entrambi (p. 234-35) nel *De locis sanctis* di ADMNANUS (c. 670); alcuni accenni al calice nel *Liber de locis sanctis* di BEDA IL VENERABILE (inizi VIII secolo). Sulla pietra bagnata dal sangue di Cristo in Pietro Diacono, compara con Robert de Boron, ed. NITZE, vv. 559-561.
17. Cfr. B. HEMMERDINGER, «Saint Jean Damascène, Barlaam et Joasaph: l'intermédiaire arabe», in *Byzantinische Zitschrift*, 64, 1971, p. 35s.
18. Cfr. P. PEETERS, «La première traduction latine de Barlaam et Joasaph et son original grec», in *Analecta Bollandiana*, 49, 1931, p. 276s.
19. Cfr. *Vita Barlaam et Joasaph*, PG 96, 1229-1230:

Deinde ad quosdam fratres, longo intervallo ab ipso didditos, eum amandat, ut ea quae ad Sacrosanctum Sacrificium conficiendum accomodata erant afferret (...). Cum igitur longiquum illud iter fortissimo animo confecisset, atque ea quae ad Sacrosanctum Sacrificium opus erant attulisset, divinissimus Baraam incruenctum sacrificium Deo obtulit.
Poi inviò (Joasaf) da certi confratelli, che risiedevano molto lontano da lì, affinchè ne riportasse le sacre suppellettili del Santo Sacrificio (...). Così, dopo aver coraggiosamente affrontato quel lungo percorso, e dopo che ebbe riportato le suppellettili del Santo Sacrificio, il beatissimo Barlaam offerse a Dio il sacrificio incruento.».

Appare dunque evidente l'esistenza, fin dall'Alto Medioevo, di una radicata convinzione, riportata da cronache e leggende, a proposito della permanenza a Gerusalemme del calice della Cena[20]: in che rapporto esso è da porsi con Giuseppe d'Arimatea [21]?

Secondo Robert de Boron, che segue in questo l'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*[22], Giuseppe sarebbe sempre rimasto in Palestina, dopo aver inviato in Occidente la sua «filiazione spirituale»[23]. Alcune autorevoli cronache storiche occidentali - che ci accingiamo ad esaminare con attenzione - lo indicano invece come il primo missionario della fede cristiana in Inghilterra. E nostra intenzione provare che, in entrambi i casi, il rapporto del calice della Cena con Giuseppe - o con la sua «filiazione spirituale» - rimane invariabilmente contraddistinto da una stretta e particolare «intimità».

Un importante punto di partenza, per l'*excursus* che ci accingiamo ad intraprendere, è costituito senz'altro dalla georgiana *Leggenda di Lydda*, composta in un periodo compreso tra il IV e l'VIII secolo[24]. Valerie Lagorio[25] e, al suo seguito, Francesco Zambon[26], vedono in essa «una delle fonti principali del mito graaliano».

Senza entrare nel merito di tale giudizio[27], resta il fatto che questa leggenda[28] racconta la storia della costruzione a Lydda [29] di una chiesa dedicata alla maternità divina di Maria, da parte di Pietro (che pone la pietra d'angolo), Giuseppe d'Arimatea e

20. Talora, come nel caso del racconto anonimo riportato da Pietro Diacono - bibliotecario e archivista dell'abbazia di Montecassino - anche dello stesso *sangue* di Cristo.
21. Per inquadrare rapidamente la questione, cfr. il testo di Robert de Boron riportato *supra*, n. 12.
22. Sugli stretti rapporti intercorrenti tra l'opera di Robert e l'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, cfr. *infra*, cap. III, n. 20.
23. Per la nozione di «filiazione spirituale», cfr. infra e n. 58.
24. Cfr. E. von DOBSCHUTZ, «Joseph von Arimathia», in *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 23, 1902, p. 4-17, che tratta estesamente della leggenda e delle sue fonti. Cfr. anche l'interessante commento di LAGORIO II, p. 60, che si serve della leggenda per confermare la preminenza di Giuseppe d'Arimatea nell'ambito della gerarchia cristiana; opinione che condividiamo, salvo in un punto: Valerie Lagorio tende a dimostrare, per Giuseppe, una dignità *apostolica*, ossia *eguale* a quella degli Apostoli. Per noi, come già detto, la dignità di Giuseppe deve intendersi *analoga*, *parallela* a quella apostolica, ma posta su un piano differente, ancorché complementare: così come l' «interiore» non è l' «esteriore», ma entrambi sono punti di vista, solo razionalmente separabili, di una realtà unica e di per sé non separabile.
25. LAGORIO II, p. 60.
26. *Op. cit.*, p.108.
27. Sulle nostre riserve in proposito, cfr. *infra*, cap. III, n. 41.
28. Significativamente intitolata «Libro scritto da Giuseppe d'Arimatea, discepolo di nostro Signore Gesù Cristo».
29. Non è certo un caso che Lydda si trovi a soli 15 km. a sud-ovest di Rentiièh (Rentis), oggi definitivamente identificata con l'Arimatea di Giuseppe (cfr. F.-M. ABEL, *Géographie de la Paléstine*, II, Parigi, 1938, p. 427-55: Abel ci informa anche che il culto - eminentemente cavalleresco - di S. Giorgio è ritenuto originario proprio di Lydda).

Nicodemo (che si occupano della costruzione vera e propria); la consacrazione avviene poi alla presenza degli Apostoli Pietro, Paolo, Giovanni, Tommaso e Andrea. Prima di ciò, il Signore era apparso a Giuseppe due volte: la prima, mentre era in carcere[30], per annunciargli esplicitamente la sua predilezione[31]; la seconda, *per infondere lo Spirito Santo a Giuseppe, a Nicodemo e ai loro compagni*[32]. Giuseppe viene infine lasciato dall'Apostolo Filippo[33] a capo della comunità di Lydda[34]. Da tutti gli indizi esaminati, tale «comunità» misteriosa potrebbe costituire proprio la chiesa «invisibile», posta sotto la guida di Giuseppe d'Arimatea[35]. Questa supposizione potrebbe rafforzarsi, se prendessimo in esame un'antica cronaca, attribuita a Flavio Lucio Destro, un prefetto del pretorio dell'Impero d'Oriente, morto nella prima metà del V secolo. Iscritta all'anno 48, troviamo un'importante notizia, che trascriviamo per intero:

Hierosolimitani Iudaei vehementer intensi B. Lazaro, Magdalenae, Marthae, Marcellae, Maximino, Josepho ab Arimathia

30. Cfr. il *Vangelo di Nicodemo.*

31. «Sii felice, Giuseppe, perchè tu sei più fermo nella fede di Pietro; poiché Pietro mi ha rinnegato tre volte in una notte *per paura dei Giudei* (si noti l'ironica parafrasi di Gv., 19, 38, ove la «paura dei Giudei» è attribuita proprio all'Arimateo, come ampiamente trattato e discusso *supra*, cap. I - N; d. R.) *ma tu hai disdegnato la paura...*».

32. Ancora una volta troviamio un accenno misterioso ad una cerchia segreta, quella di Giuseppe, che vive eventi *paralleli* a quelli occorsi agli Apostoli. Si noti anche come l'intima unità della componente «visibile» e di quella «invisibile» della Chiesa cristiana venga magistralmente significata, nel testo in questione, attraverso la collaborazione di Pietro e Giuseppe d'Arimatea nell'edificazione della chiesa dedicata alla Madre di Dio.
Sulla cerchia segreta di Giuseppe, cfr. anche ROBERT DE BORON, *op. cit.*, vv. 2359-2367:

Quant Joseph eut si esploitié
A Vespasyen prist congié
Et d'ileques se departi;
Sez gens mens aveques li,
En lonteinnes terres alerent
Et la longuement demourerent.
A ce qu'il demourerent la,
Boens enseignemenz leur moustra
Joseph et bien les enseignoit,
Car il feire bien le savoit...

«Quando Giuseppe ebbe concluso (il suo compito), si congedò da Vespasiano e si allontanò da quei luoghi. Portò con sé i suoi seguaci, e raggiunsero terre lontane, ove si stabilirono. Giuseppe trasmise loro dei saggi insegnamenti, perché ne aveva la piena facoltà.»

33. Proprio a Filippo e a Giuseppe d'Arimatea era stato impartito da parte del Signore l'ordine di condurre a Lydda una missione apostolica.

34. Per tutto quanto si riferisce alla leggenda di Lydda, ci siamo constantemente riferiti a quanto riportato dal Dobschutz. Per quanto riguarda i presunti rapporti intercorsi tra Giuseppe d'Arimatea e l'apostolo Filippo, cfr. anche *infra.*

35. A questo proposito, cfr. *supra*, cap. I, n. 16.

nobili decurioni, & exulare mandant; qui per vastum mare divinitus delati, ad Marsiliensem portum incolumes appellunt[36].

Ritroviamo qui, insieme a Giuseppe, proprio personaggi come Lazzaro, Maddalena, Marta: gli stessi che i Vangeli canonici ci mostrano come «intimi» di Gesù, amati da lui per lo meno quanto gli stessi Apostoli[37]. Nella leggenda sopra riportata, essi vengono significativamente uniti a Giuseppe d'Arimatea in un comune destino: *insieme* dunque, quasi a formare una mistica comunità, essi percorrono - divinamente guidati - un viaggio miracoloso da Oriente a Occidente: itinerario esattamente parallelo a quello, «storico», compiuto dagli Apostoli Pietro e Paolo, capi e supremi sacerdoti della Chiesa «visibile»[38].

Le leggende su Giuseppe d'Arimatea in Occidente sembrano, almeno all'inizio, confondere le piste: lo ritroviamo in Francia con la Maddalena, in Spagna con l'Apostolo Giacomo, che ivi lo avrebbe perfino creato vescovo[39]...Ma alla fine, tutte le tracce ritornano a coincidere, e sembrano decisamente convergere verso l'Inghilterra.

Giuseppe d'Arimatea e Glastonbury

L'illustre bollandista Hippolyte Delehaye, padre della moderna scienza agiografica, si è espresso in maniera molto dura sia a proposito della tradizione britannica riguardante Giuseppe, sia riguardo alle cosiddette «leggende apostoliche di Francia», strettamente connesse a quest'ultima. Categoricamente, egli afferma che «le moine de Glastonbury qui remania la légende de Joseph d'Arimathie, les premiers auteurs des légendes apostoliques de France, ne peuvent, devant le tribunal de l'histoire, exciper de

36. «Gli Ebrei di Gerusalemme, scagliatisi con violenza contro i beati Lazzaro, Maddalena, Marta, Marcella, Massimo, il nobile decurione Giuseppe d'Arimatea e numerosi altri, li caricano su di una nave senza remi né vele né timone, e li mandano in esilio; ed essi, guidati attraverso il mare da una forza divina, raggiungono incolumi il porto di Marsiglia.»
Ps. -FLAVIUS LUCIUS DEXTER, *Chronicon omnimodae historiae*, PL 31, col. 155. Lo pseudo-Dexter cita in suo appoggio uno scritto del vescovo Equilino, che racconta lo stesso episodio a proposito di Maria Maddalena, Massimino, Lazzaro, Marta, Marcella e *molti altri*. Per alcuni dubbi sull'autenticità del *Chronicon*, cfr. N. ANTONIO, in *Bibliotheca Hispana Vetus*, II, Roma 1696.

37. Sugli *intimi* di Gesù come possibili componenti del nucleo «invisibile» della gerarchia cristiana, cfr. *supra*, cap. I, n. 21.

38. Questo viaggio prodigioso, a bordo di una imbarcazione «senza remi né vele né timone», non può non ricordare la navicella misteriosa della *Queste del Saint Graal*, la quale trasporta, anche essa «divinamente guidata», i mistici eroi della Cerca: Galaad, Perceval, Bohort (cfr. L. S. LEWIS, *St. Joseph of Arimathea at Glastonbury*, Cambridge 1955, p. 92, n. 4).

39. Cfr. *Acta Sanctorum*, 17 marzo, VII, Anversa 1658, p. 509b.

leur bonne foi. On se détourne d'eux avec mépris, tout en admirant la simplicité de leur dupes»[40].

Posizione, questa, eminentemente razionalistica, che ha più che altro il sapore di una mera enunciazione di principio. E allora, andiamo dunque a vedere più da vicino chi sono coloro che il Padre Delehaye accusa apertamente di «malafede» davanti a un ipotetico «tribunale della storia», additandogli addirittura al *disprezzo* .

Il primo «imputato» potrebbe essere Rabano Mauro (m. 856), arcivescovo di Magonza, soprannominato per la scienza teologica e pedagogica *praeceptor Germaniae*[41]. Nella sua *Vita Beatae Mariae Magdalenae*[42], non soltanto Rabano ci racconta dell'arrivo per mare a Marsiglia di Maria Maddalena, Marta, Lazzaro, Massimino, Marcella, Parmene, Trofimo, Eutropio[43]; ma si dilunga abbondantemente proprio su quelle «leggende apostoliche di Francia», che il P. Delehaye considera, dal canto suo, così «disprezzabili»[44].

Il secondo «imputato» potrebbe poi essere il cardinale Cesare Baronio (m. 1595), il più grande tra gli storici cattolici del suo tempo, considerato - nel bene e nel male - come il padre della storia ecclesiastica moderna[45]. Nel capitolo dedicato all'anno 35 dei suoi *Annales ecclesiastici* , dopo aver raccontato che Lazzaro, Maria Maddalena, Marta, Marcella, Massimino erano giunti a Marsiglia su una nave senza remi, aggiunge:

comitemque ferunt ejusdem discriminis Josephum ab Arimathaea nobilem decurionem, quem tradunt ex Gallia in

40. Cfr. H. DELEHAYE, *Les légendes agiographiques*, Bruxelles 1902, p. 120.
41. Cfr. H. PELLIER, *s. v.* in *Dictionnaire de Téologie Catholique*, 13, c. 1601-20.
42. PL 112, 1431-1508.
43. *Ibid.*, 1492-93.
Rabano Mauro non nomina qui Giuseppe d'Arimatea. Per questa omissione (così come per l'analoga omissione di FRECULFO, *Chronicon*, PL 106, 917-1258, quando descrive la dispersione di Apostoli e discepoli dopo la Pentecoste) valga la seguente osservazione: il fatto che questi eminenti Autori non menzionino Giuseppe tra i *discepoli* può essere semplicemente una dimostrazione che la storia documentale si occupa del «visibile»; ora, se Giuseppe non era né apostolo né discepolo (cfr. *supra*, cap. I, n. 21), ma apparteneva ad una cerchia parallela e «invisibile», allora il suo nome può a volte - appunto - *non essere visto* nel corso di una ricerca storica, che si basi su indizi di carattere puramente documentale. Probabilmente, su questo punto, sia Rabano che Freculfo si sono basati sulla medesima fonte: gli *Acta Mariae Magdalenae* (per le referenze, cfr. *infra*, n. 46).
44. RABANO MAURO, *Vita Beatae Mariae Magdalenae*, PL 112, 1493-94.
45. Cfr. A. FRUGONI, «La storia del Baronio», in *Incontri nel Rinascimento*, Brescia 1954, pp. 191-204. Da notare, ancora, che il Baronio ebbe a dire del suo lavoro: *Melius silentium quam mendacium veris admixtum* «E meglio tacere che mescolare la verità alla menzogna.»
(cit. in L. S. LEWIS, *op. cit.*, p. 92, n. 1).

Britanniam navigasse, illicque post praedicatum Evangelium diem clausisse extremum[46].

Il terzo «imputato», infine, potrebbe essere addirittura un intero Concilio ecumenico: precisamente quello di Costanza. Nel corso della XXXI Sessione (1417), il primato apostolico in Occidente viene orgogliosamente reclamato dai vescovi inglesi, nei confronti della Francia, proprio avvalendosi della conclamata presenza di Giuseppe d'Arimatea in terra britannica:

I*tem, quantum vero nimis exaltare regnum Franciae nituntur super regnum Angliae dicendo, quod attentis nobilitate et excellentia regni Franciae, et diuturnitata temporis, a qui recepit fidem Christi, respondetur primo et quando regnum Franciae, et qualiter in regno Angliae Fides Christi continue stetit hucusque (...). Statim enim cum post passionem, Joseph ab Arimathia nobilis decurio, qui Christum de cruce deposuit, cum duodecim sociis vineam Domini de mane colendam, Angliam videlicet ingressus est, et populos ad fidem convertit. Quibus Rex duodecim hidas terrae in diocesi Bachonensis pro victu assignavit; qui in monasterio Blasconiensi Bachoniensis diocesis, ut scribitur, tumulantur. Super quibus duodecim hidis praedictis dictum monasterium antiquitus dotatum dignoscitur*[47].

46. «Sembra che fosse loro compagno di sventura anche il nobile decurione Giuseppe d'Arimatea, che - si dice - salpò poi dalla Gallia verso l'Inghilterra, ove terminò i suoi giorni dopo avervi predicato il Vangelo.»
C. BARONIO, *Annales ecclesiastici*, I, Lucca 1748, p. 225hi. Per quanto riguarda i nomi dei personaggi presenti sulla nave senza remi, il Baronio cita anche lui, come fonte, gli *Acta Mariae Magdalenae*, probabilmente gli stessi che erano già serviti a Rabano: oggi si possono leggere in FAILLON, *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence*, II, Parigi 1848, cc. 433-51. Per quanto riguarda specificatamente Giuseppe d'Arimatea, il Baronio cita invece un non meglio precisato «manoscritto di storia inglese, che si trova alla Biblioteca Vaticana».

47. «Quanto poi a coloro che cercano di esaltare oltre misura il regno di Francia nei confronti del regno d'Inghilterra, va risposto che (...) subito dopo la Passione, il nobile decurione Giuseppe d'Arimatea, che depose Cristo dalla croce, giunse in Inghilterra con dodici compagni per coltivare la vigna del Signore, e convertì le genti alla fede. Il Re concesse per il loro mantenimento dodici misure di terreno nella diocesi di Beacon; ed essi come è scritto, vennero sepolti nel monastero di Glastonbury, che apprteneva alla diocesi di Beacon. Si sa che questo monastero era stato anticamente edificato su quello stesso terreno.»
Estratto dalle *Protestationes anglicanorum* (XXXI sessione del Concilio di Costanza): cfr. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 27, Venezia 1784, cc. 1058-70 (in particolare la c. 1065). Cfr. anche LAGORIO I, p. 221-23. Interessanti anche, a questo proposito, le considerazioni di P. BREILLAT, «La «Quete du Saint-Graal en Italie», in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 54, Roma 1937, p. 5s (il quale, però, ricade nel luogo comune di considerare Giuseppe come il discepolo «pauroso dei Giudei»): egli nota giustamente che, se tale rivendicazione non suscitò alcuna protesta da parte dei vescovi francesi, questo vuol dire che - almeno a partire da un certo periodo - il riconoscimento ufficiale di Giuseppe come «apostolo» della Gran Bretagna dovette costituire, più o meno, un fatto compiuto.

Troviamo dunque accettata *in toto*, nella relazione di questo atto conciliare, la versione secondo la quale la presenza di Giuseppe d'Arimatea in Inghilterra, con dodici compagni, viene posta all'origine della diffusione della fede in quel Paese, nonché a fondamento *dell'antichità* del monastero di Glastonbury[48]. Insomma, di tutti gli autorevolissimi ipotetici «imputati» - accusati di malafede e additati al disprezzo dal P. Delehaye - nemmeno uno, ci sembra, possiede la statura del mentitore[49]. Ma poiché l'insigne agiografo ha fatto espresso riferimento, per quanto riguarda le supposte falsificazioni, al monastero benedettino di Glastonbury, sarà opportuno andare a vedere quale sia oggi - a più di novant'anni di distanza dalle sue affermazioni - l'attuale stato della questione.

R. S. Loomis[50] e V. M. Lagorio[51] hanno giustamente fatto notare come le leggende riguardanti la presenza di Giuseppe d'Arimatea in Inghilterra si incrocino decisamente, a questo punto, con la formazione cristiana del mito del Graal: intorno all'abbazia benedettina di Glastonbury[52] convergono infatti: a) le antiche tradizioni *celtiche* all'origine della materia arturiana di Bretagna; b) le più antiche tradizioni *cristiane* a proposito dell'evangelizzazione dell'Inghilterra[53].

Lo storico per antonomasia dell'abbazia di Glastonbury è il monaco benedettino Guglielmo di Malmesbury (c. 1143), che ad essa ha dedicato l'intero libro *De antiquitate Glastoniensis ecclesiae* , la cui stesura è fatta risalire dagli specialisti intorno al 1135[54]. Proprio all'inizio del quarto capitolo è riportato il

48. E appunto la versione propugnata dallo storico per antonomasia di Glastonbury, Guglielmo di Malmesbury: a questa, certamente, mirava il Delehaye nello scagliare la sua accusa di malafede; contro di questa si accaniscono - nella sua scia - alcuni eminenti critici moderni (cfr. *infra*, n. 53 a 57).

49. Cfr. anche GIACOMO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. Th. GRAESSSE, Bratislava, 1890, p. 409, che descrive anche lui il viaggio sulla barca senza remi, e fa i nomi di Massimino, Maria Maddalena, Lazzaro, Marta, Marcella, Celidonio, e *molti altri cristiani*.

50. *Op. cit.*, pp. 223-48.

51. LAGORIO I, p. 215.

52. Identificata - a torto o a ragione - con l'*insula Avalloniae* di Goffredo di Monmouth (cfr. E. FARAL, *La légende arthurienne*, II, Parigi 1969, pp. 439-40) e con la *Avaron* (o Avalon) del *Joseph d'Arimathie* di Robert de Boron (cfr. W. A. NITZE nell'Introduzione a ROBERT DE BORON, *op. cit.*, p. XIII).

53. La stessa abbazia cristiana di Glastonbury sembra essere stata fondata su un luogo già sacro ai Celti, perpetuando e rinnovando così l'antica tradizione: a questo proposito, cfr. K.E. MALTWOOD, *A guide to Glastonbury's temple of the stars*, Cambridge 1964. A proposito della preminenza culturale e intellettuale di Glastonbury sulle altre abbazie inglesi, e anche francesi, del periodo, cfr. C. H. SLOVER, «Glastonbury abbey and the fusing of English literary culture», in *Speculum*, 10, 1935, pp. 147-160. Indispensabile anche il recente studio di J. CARLEY, *Glastonbury Abbey*, Londra, 1988.

54. Testo in PL 179, 1683-1734. Su Guglielmo, cfr. l'ancora valido W. DE GRAY BISH, *Life and writing of William of Malmesbury*, Londra 1874 e W. W. NEWELL, «William of Malmesbury on the antiquity of Glastonbury», in *Publications of Modern Languages of America*, 18, 1903, pp. 459-512; per una discussione sulla credibilità storica delle sue opere, cfr. M. DEANESLY, *The pre-conquest Church in England*, New York 1961, pp. 121-18; e soprattutto R. M. THOMSON, *William of Malmesbury*, New Hampshire 1987.

famoso passaggio a proposito di Giuseppe d'Arimatea a Glastonbury, che per la sua importanza trascriviamo integralmente:

Sanctus autem Philippus (...), regionem Francorum adiens gratia praedicandi, plures ad fidem convertit ac baptizabit: volens igitur verbum Christi dilatari, duodecim ex suis discipulis elegit, ad praedicandum incarnationem Jesu Christi, et super singulos manum dextram devotissime extendit, et ad evangelizandum verbum vitae misit in Britanniam: quibus, ut ferunt, charissimum amicum suum Joseph ab Arimathia, qui et Dominum sepelivit, praefecit[55].

Sull'autenticità o meno di questo passo del *De antiquitate* , sono stati spesi fiumi di inchiostro[56]. Per quanto ci riguarda, ci limiteremo ad osservare che troppo spesso gli studiosi moderni tendono a bollare come «interpolazioni» quei passi di opere medievali, che il loro razionalismo positivistico induce immancabilmente a ritenere «poco coerenti» al resto del testo, oppure addirittura «incomprensibili»[57]. Per quanto si riferisce, in particolare, al caso di Giuseppe d'Arimatea, ricordiamo che nel Medioevo - come del resto nell'antichità - a volte un nome proprio poteva venire assunto come semplice quanto significativa indicazione di una «paternità», o di una «filiazione», *spirituale*[58].

55. «Invece San Filippo, che era andato a predicare nel paese dei Franchi, ne convertì e battezzò parecchi: e intendendo propagare la parola di Cristo, scelse dodici tra i suoi discepoli, perchè predicassero l'incarnazione di Gesù Cristo. Impose devotamente la mano destra sopra ognuno di loro, e li mandò in Inghilterra a predicare il Vangelo: si tramanda che mise loro a capo il suo dilettissimo amico Giuseppe d'Arimatea, colui che aveva sepolto il corpo del Signore.»
Op. cit., 1683c.

56. F. LOT, «Glastonbury et Avalon», in *Romania*, 27, 1898, p. 542, n. 3, sostiene la buona fede di Guglielmo, che sarebbe stato ingannato da un documento già *antecedentemente* falsificato dagli stessi monaci dell'abbazia, allo scopo di inventarsi un fondatore illustre appartenente all'epoca apostolica: ma non si tratta che di una supposizione, basata sul fatto che nel *Chronicon* di Freculfo l'apostolo Filippo viene presentato come l'evangelizzatore della Gallia, e l'apostolo Giacomo come quello della Spagna.
Anche E. FARAL, *op. cit.*, II, p. 422, dà per scontata l'interpolazione del passo su Giuseppe d'Arimatea (che, stavolta, sarebbe *posteriore* all'opera di Guglielmo, e direttamente ispirata dalla leggenda del Graal: ma nessuna argomentazione seria - se non un vago confronto tra il *De antiquitate* e una precedente opera di Guglielmo, nella quale Giuseppe non è menzionato - viene a confortare tale affermazione. Il problema dell'autenticità del passo di Guglielmo riguardante Giuseppe viene discusso più pacatamente da J. A. ROBINSON, *Two Glastonbury legends*, Cambridge 1926, pp. 28-50 e R. S. LOOMIS, *op. cit.*, p. 249-70; vedi anche, in proposito, M. DEANESLY, *op. cit.*, p. 18. decisamente a favore dell'autenticità del passo (e dunque dell'effettiva presenza di Giuseppe d'Arimatea in Inghilterra) è L. S. LEWIS, *op. cit.*; per una onesta e precisa esposizione storica della questione, cfr. inoltre LAGORIO I, p. 209-31, la quale, però, dà per scontate le opinioni espresse in proposito dal Faral.

57. Sul concetto, squisitamente moderno, di *falsificazione*, quando applicato a documenti medievali, cfr. le riflessioni di A. LEUPIN, *op. cit.*, p. 201s. Cfr. anche R. DRAGONETTI, *Le mirage des sources*, Parigi,1987.

58. Cfr., per esempio, A. PINCHERLE, *Introduzione al cristianesimo antico*, Bari 1985, p. 27: «I figli(...) di Sadoc (nel senso di 'discendenti' spirituali, seguaci, membri della medesima comunità)».

Il nome di Giuseppe d'Arimatea, abbinato a quello di Glastonbury, può dunque stare a significare, indifferentemente, o la sua effettiva presenza quale fondatore dell'abbazia (come vuole il passo del *De antiquitate*); oppure l'arrivo in quei luoghi della comunità «segreta» di origine gerosolimitana, che costituiva la sua «filiazione spirituale» (come vuole il *Joseph d'Arimathie* di Robert de Boron): a livello di storia sacra, ciò che conta non è tanto il *nome* in sé stesso, ma bensì il *fatto* spirituale, che con quel nome si intende simbolicamente indicare[59].

Dopo Guglielmo di Malmesbury, altri storici inglesi - primi tra tutti i monaci Adam di Domerham (c. 1295) e soprattutto Giovanni di Glastonbury (c. 1400)[60] - hanno approfondito, ampliato e proseguito la storia del monastero di Glastonbury, fornendo, tra l'altro, la versione definitiva della tradizione a proposito di Giuseppe d'Arimatea. Ma poichè ad uno sguardo moderno essi potrebbero apparire ancora parziali[61], ci piace qui ricordare - dopo Rabano Mauro, Cesare Baronio e il Concilio di Costanza - un'altra fonte sicuramente imparziale, nonchè, del resto, altrettanto autorevole.

L'umanista ed erudito Polidoro Vergilio (m. 1555), venuto in Inghilterra al seguito del papa Alessandro VI, vi compose una storia d'Inghilterra che fece testo, e a cui ci si riferì per tutto il XVI secolo e per buona parte del XVII[62]. Nominato vescovo, indagò a lungo sulle fonti della storia di Glastonbury. Il suo metodo critico, decisamente rigoroso, lo condusse a rigettare gran parte del materiale attinente alla leggenda arturiana a Glastonbury[63], nonché ai fantastici racconti sull'isola di Avalon, imbastiti da Goffredo di Monmouth. É dunque particolarmente

59. Per quanto riguarda, in particolare, la nostra ipotesi di una «filiazione spirituale» di Giuseppe d'Arimatea in Inghilterra, cfr. il teologo inglese JOHN PITTS (Johannes Pitseus), *Relationes historicae de rebus anglicis*, I, Parigi 1619, p. 79, che iscrive all'anno 180 l'attività di un pio personaggio, *Elvanus Avalonius* (=di Glastonbury?):

Elvanus Avalonius, natione Britannius, & primus atque praecipuus suae gentis in Christiana religione Doctor. Vir pius, gravis & eruditus. In schola S. Josephi Arimathensis educatus, *ab ipsis Apostolorum discipulis fidei Christianae mysteria diddicit iunior.*

«L'inglese Elvano di Glastonbury fu il più dotto tra i suoi nel campo della religione cristiana. Uomo pio, nobile ed erudito, *ed istruito secondo l'insegnamento di S. Giuseppe d'Arimatea*, apprese fin da giovanissimo i misteri della fede cristiana dagli stessi discepoli degli Apostoli.»

60. Cfr. la lista completa in L. S. LEWIS, *op. cit.*, p. 161.

61. Entrambi, per sostenere la presenza di Giuseppe d'Arimatea in Inghilterra, si servono di documenti della biblioteca di Glastonbury: gli stessi che Lot e Faral - per non parlare del Padre Delehaye - considerano, appunto, falsificati.

62. Per un'analisi critica della vita e delle opere di Polidoro Vergilio, cfr. in particolare L. FOX, *English historical scolarship in the XVI-XVII Centuries*, Oxford 1956, *passim*.

63. Sulla leggenda arturiana a Glastonbury, cfr. soprattutto E. FARAL, *op. cit.*, II, pp. 402-460.

indicativo il fatto che il Vergilio accolse invece in pieno, come perfettamente verosimile, la tradizione riguardante Giuseppe d'Arimatea. Egli scrive infatti:

Joseph ille (...) ab Arimathaea civitate oriundus qui Christi corpus sepeliverat, sive casu, sive consilio, ita volente Deo, cum non parvo comitatu, in Britanniam venit (...). Isti viri certe divino spiritu afflati (...) ibi novae religionis prima iecerunt fundamenta, ubi hodie est templum magnificum, coenobiumque monasticae familiae divi Benedicti ordinis nobile, loco nomen est Glasconia[64].

Secondo la cronaca di Giovanni di Glastonbury, Giuseppe sarebbe giunto in Inghilterra nell'anno 63[65]. Il teologo benedettino Cressy afferma che vi sarebbe morto il 27 luglio dell'anno 82 [66]. Quest'ultima affermazione, in particolare, è contraddetta da un passo della *Descriptio Sanctuarii Constantinopolitani* , un anonimo elenco di reliquie bizantine, compilato nel 1190, che attesta la presenza, in data non indicata, della bara di Giuseppe d'Arimatea nella Cappella Imperiale di Costantinopoli[67].

La presenza della bara di Giuseppe in Oriente confermerebbe la versione poetica di Robert de Boron, secondo la quale Giuseppe sarebbe rimasto in Palestina, inviando la sua «filiazione spirituale» ad evangelizzare la Bretagna[68]. Abbiamo già detto [69] della tendenza ad indicare con il nome proprio sia la persona individuale che la sua diretta «filiazione spirituale»: constatazione che appianerebbe, se applicata all'Arimateo, diverse apparenti contraddizioni, derivate da una confusione di livelli tra *ierostoria* e storia profana.

64. «Quello stesso Giuseppe d'Arimatea, che aveva sepolto il corpo di Cristo, giunse in Inghilterra - non si sa se per caso o per specifica decisione, ma in ogni caso per volontà di Dio - insieme ad una numerosa compagnia. Qui questi uomini, certo guidati dallo Spirito divino, innalzarono le prime fondamenta della nuova religione nello stesso luogo, chiamato Glastonbury, in cui oggi sorgono un magnifico tempio e il nobile convento dell'ordine monastico di San Benedetto.»
POLIDORO VERGILIO, *Historia anglicana*, Basilea 1570, p. 37 (cfr. anche le pp. 41 e 89).
65. Cfr. *supra*, n. 56.
66. Cfr. H. CRESSY, *Church history of Britain*, Rouen 1668, p. 32.
67. Testo edito in P. RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, II, Ginevra 1877, p. 217.Segnaliamo anche, a titolo di curiosità, che *alcune* ossa di Giuseppe figuravano in possesso di una chiesa francescana di Mantova secondo il duca Carlo I Gonzaga (m. 1637): cfr. *Acta S. S., cit.*, p. 509e. La tradizione a proposito del Preziosissimo Sangue di Cristo portato a Mantova da Longino (cfr. *infra*, n. 88) sembrerebbe dunque - significativamente - ricongiungersi con quella di colui che la leggenda agiografica ha tramandato come il Custode per antonomasia del Santo Graal.
68. Che Giuseppe fosse morto in Oriente è anche sostenuto dal *Vangelo di Nicodemo*, una delle principali fonti di Robert. Alla fine del XIII secolo, questa versione è confermata dalla *Legenda Aurea* di Giacomo da Varazze; e, quasi con le stesse parole, circa un secolo dopo, da PETRUS DE NATALIBUS, *Catalogus sanctorum et gestorum eorum*, Vicenza 1493, IV, 2 (cit. in *Acta S. S., cit.*, p. 509a).
69. Cfr. *supra*, n. 58 e 59.

Eppure, anche a livello di storia profana e documentale, quella che sembra una insanabile contraddizione tra la testimonianza del Cressy e l'asserzione dell'antico documento bizantino potrebbe rivelarsi più apparente che reale. Infatti, secondo una terza testimonianza, Giuseppe d'Arimatea sarebbe giunto in Occidente non da vivo, bensì *da morto*: mediante, cioè, una traslazione delle sue ossa dall'Oriente.

Il cosiddetto *Chronicon senonensis* , redatto nella prima parte del XIII secolo[70], riferisce infatti di una presunta traslazione del corpo di Giuseppe, all'epoca di Carlomagno, da Gerusalemme al monastero francese di Moyen-monster[71]: la salma sarebbe stata in seguito trafugata clandestinamente da alcuni «monaci itineranti» non meglio identificati.

Qualsiasi possa essere stata la direzione presa da questi misteriosi monaci con il loro prezioso bottino, resta il fatto che il corpo di Giuseppe d'Arimatea viene «scoperto» nel 1367, in seguito ad alcuni scavi operati nel territorio dell'abbazia di Glastonbury, autorizzati dal re Edoardo III con il benestare dei monaci[72].

Corpo «reale»? Corpo «simbolico»? Impudente «falsificazione» monastica? Oppure, più semplicemente, conferma di una verità *iero-storica* , le cui tracce umane «visibili» ci appaiono come umbratile *riflesso* di un «invisibile» disegno?

70. Cit. in *Acta S. S., cit.*, p. 509ef:
Tempore Caroli Magni vir qidem venerabilis, Fortunato nomine, Patriarcha Hierosolymitano, corpus S. Joseph sepultoris Domini, paganos qui tunc Terram sanctam vastabant fugiens, apportavit; & ad Medianum monasterium deveniens, ibidem cum ipsis suis reliquijs se collocavit; qui postea ipsius monasterij Abbas est ordinatus. Sed postmodum ipsum Sancti corpus per insolentiam Canonicorum, qui illum locum possederunt, a quibusdam monachis peregrinis noctu furatum asportatum est, & ita illud monsterium tali est thesauro viduatum.
«Al tempo di Carlo Magno, un uomo venerabile di nome Fortunato, Patriarca di Gerusalemme, fuggendo dai pagani che stavano devastando la Terra Santa, portò con sé il corpo di S. Giuseppe, colui che seppellì il Signore; e giunto al monastero di Moyenmouther, vi si stabilì, tenendo con sé le reliquie. In seguito, egli venne ordinato Abate del medesimo monastero. Ma poi, per l'incuria dei chierici, il corpo del Santo fu rubato e portato via da alcuni monaci itineranti: e fu così che quel monastero venne privato di un così importante tesoro.»

71. In francese antico: *Moyen-nonster*, dal latino *Medianum monasterium*. Oggi *Moyenmoutier*: «l'abbaye du diocese de Toul & du baillage de Nanci, assez près d'Estival & de la rivière de Meurte», come ci informa il TILLEMONT, *Mèmoires pour servir à l'histoire écclesiastique des six premiers siècles*, Parigi 1693, I, p. 86.

72. Cfr. J. A. ROBINSON, *op. cit.*, pp. 48 e 64; L. S. LEWIS, *op. cit.*, p. 151; LAGORIO I, pp. 217-18, si allinea alla tesi «razionalista» (Lot, Faral), che vede i monaci di Glastonbury - uno dei centri spirituali più rispettati e seguiti dall'intera cristianità medievale d'Occidente (cfr. *supra*, n. 53) - come una congrega di imbroglioni, mistificatori e «interpolatori», accanitamente dediti a questi sinistri *hobbies* per tradizione plurisecolare!

Itinerari del Preziosissimo Sangue

La presenza di Giuseppe d'Arimatea in Inghilterra - personalmente, o attraverso la sua «filiazione spirituale» - è sufficiente, qualora confermata, a provare l'avvenuta traslazione - per suo tramite - del Santo Graal da Oriente a Occidente? La tradizione letteraria del *ciclo del Graal* ne è assolutamente certa[73]. É nostra opinione che essa ci trasmetta, sotto forma poetica, un *fatto* squisitamente *iero-storico* . Il compito che ci siamo assunti, nell'ambito del presente studio, è quello di ritrovare una traccia di questa traslazione - eminentemente *esoterica* , e dunque, per sua stessa essenza, «invisibile» all'indagine positiva di stampo strettamente documentale - nella tradizione *ufficiale*, e dunque «visibile», della Chiesa. Proprio a questo fine, abbiamo riportato e commentato una consistente serie di testimonianze a proposito della possibile venuta di Giuseppe d'Arimatea in Occidente. Come abbiamo già osservato, tali resoconti non menzionano apertamente il sangue di Cristo in rapporto con Giuseppe[74].

Il tassello intermedio tra la venuta dell'Arimateo in Occidente (riportata dalle cronache citate *supra*) e la «rivelazione» dei suoi intimi rapporti con il calice contenente il sangue di Cristo (contenuta nel ciclo letterario del Graal) potrebbe essere costituito da alcune altre narrazioni, anch'esse a carattere sia storico-agiografico che letterario: in esse, all'inverso, si parla del sangue di Cristo, ma non di Giuseppe; e tutte, comunque, ne rappresentano - sia pure in forme diverse - la traslazione da Oriente a Occidente.

Già Alexandre Micha aveva messo in rapporto con il mito letterario del Graal un passo tratto dal *Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*[75]: una breve canzone epico-parodistica, uscita dall'abbazia di Saint-Denis nel primo quarto del XII secolo[76]. Vi si parla di alcune reliquie della Passione, donate a

73. Cfr. F. ZAMBON, *Robert de Boron e i segreti del Graal,* Firenze 1984, p. 268.
74. La *Leggenda* georgiana di *Lydda*, di cui *supra*, pur mettendo il sangue di Cristo in diretto rapporto con Giuseppe (cfr. E. von DOBSCHUTZ, *op. cit*., p. 6: Giuseppe raccoglie il sangue in un *lenzuolo*, anziché in un calice) non è però tra quelle che narrano di un suo ipotetico viaggio da Oriente a Occidente.
75. Cfr. A. MICHA, *De la chanson de geste au roman*, Ginevra 1976, pp. 130-31.
76. Sul *Voyage* in generale, cfr. ad esempio J. HORRENT, *Le Pèlerinage de Charlemagne. Essai d'explicatiol littéraire avec des notes de critique textuelle,* Parigi 1961. «Il a été écrit pour etre récité à la fameuse foire de l'Endit, qui de bonne heure accompagna la fete religieuse, instituée au début du XII siècle, au cours de laquelle les reliques de la Passion, authentiques ou invraisemblables, appartenant à l'abbaye de Saint-Denis, étaient exposées à la piété populaire» (A. MICHA, *op. cit*., p. 131).

Carlo Magno, imperatore romano-germanico d'Occidente, dal patriarca di Costantinopoli[77]: e tra queste, anche il piatto e il calice della Cena[78].

Nel corso del Medioevo, diverse città e monasteri dell'Occidente hanno preteso di possedere gocce, fiale - addirittura catini - di sangue del Redentore, a proposito della cui traslazione adducevano le motivazioni più svariate, bizzarre, pittoresche[79]. Tra tutte queste osservazioni, le più meritevoli di considerazione sono forse quelle avanzate dalla città di Bruges e dal monastero di Fécamp[80].

Non ci soffermeremo su quest'ultimo aspetto della questione, né tantomeno su quanto si riferisce al «Sacro Catino», portato solennemente nella loro Cattedrale dai genovesi, che lo avevano

77. *Voyage de Charlemagne*, ed. G. FAVATI, Bologna 1965, v. 167-79:
Durrai vus tels reliques, meilurs nen ad suz cel:
del sudarie Jhesu que il out en sun chef
cum il fu al sepulcre et posez et colchez
(...)
e averez le calice qui il beneesquied;
la esquele de argent vus durrai volentiers
- entailee est a or et a peres preciels...
«Io vi farò dono di reliquie di tale importanza che al mondo non ne esistono di migliori: un pezzo del sudario di Gesù, che aveva sul capo quando fu deposto e disteso nel sepolcro (...). E vi darò anche il calice che Egli benedisse; vi farò dono volentieri del piatto d'argento: è in oro, incastonato di pietre preziose».

78. Il Micha (*op. cit.*, p. 130), non avendo trovato menzione del calice nell'elenco di reliquie gerosolimitane contenuto in uno scritto storico del XI secolo (la *Descriptio*, o *Iter Jerosolimitanum*), argomenta che il suo inserimento nella lista di reliquie fornita dal *Pèlerinage* sia da ritenersi soltanto un parto della fantasia dei monaci di Saint-Denis. Le numerose cronache raccolte dal Geyer (cfr. *supra*, e n. 13, 15 e 16) - che menzionano espressamente l'esistenza a Gerusalemme del *calice*, insieme ad altre reliquie - smentiscono quest'ultima affermazione dello studioso francese.

79. Cfr. J. -A.-S._COLLIN DE PLANCY, *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses*, II, Parigi 1821, p. 64ss, che ne enumera parecchie, sia pure con il tono sarcasticamente «razionalistico» che allora gli era proprio. Notevoli quelle leggende che, pur non nominando Giuseppe d'Arimatea come responsabile della traslazione del Santo Sangue in Occidente, la imputano tuttavia al suo *alter ego* Nicodemo.

80. Cfr. J. MARX, *op. cit.*, p. 305s: «Précisement, les Croisés apportaient des reliques incomparables: la fiole du Saint Sang, rapportée à Bruges par Thierry d'Alsace (padre del Philippe committente del *Conte del Graal* di Chrétien de Troyes - N. d. R.), comte de Flandre, multipliait les cultes et les reliques du meme genre, à Fécamp, abbaye favorite des ducs de Normandie, puis en Angleterre meme...».
Cfr. anche LAGORIO II, p. 61s: «According to the original Fécamp legend, Joseph, prior to buryng Christ, scraped the blood from the wounds and placed the sacred fluid in his gauntlet. At his death he bequeathed the reliquary to his nephew Isaac, with the advice that, if he preserved and revered it, the Lord would shower blessings on his house. persecuted by the Jews for his veneration of the relic, and having had a vision of the approaching siege of Jerusalem. Isaac concealed the relic, along with the head of the Sacred Lance of Longinus, in a double tube of lead. Obeying a second vision, he placed the tube in the trunk of a fig tree, and cast the tree into the sea at Sidon, whence it floated to Fécamp in Gaul». Cfr. A. E. WAITE, *The Hidden Church of the Holy Grail*, Londra 1909, p. 33. Cfr. la narrazione di un miracolo ecclesiastico, verificatosi a Fécamp, nell'anonimo *Libellus de revelatione Fiscannensis monasterii*, PL 151, 717-18.

prelevato come bottino a Cesarea di Palestina (1101)[81]: si tratta infatti di episodi già abbondantemente ricordati dagli studiosi[82]. Vorremmo invece attirare l'attenzione su di un'altra versione della traslazione del Preziosissimo Sangue in Occidente, certamente meno conosciuta; nonché, almeno dal nostro punto di vista, decisamente più interessante.

Intendiamo parlare di un passo tratto da una relazione del celebre teologo e filosofo francescano Roberto Grossatesta (m. 1253), che ci è stata conservata da Matthew Paris nella sua *Historia major* , e che, nonostante la sua lunghezza, riteniamo utile riportare *in extenso* :

Cum autem iam non procul a Golgotha corpus Christi detulisset dictus Joseph tumulandum, in loco ubi nunc sepulcrum adoratur (...) lavavit corpus illud (...) ipsamque aquam rubicundam & sanguine mixtam & tinctam, non proijciendam, excepit in vase mundissimo: reverentius tamen ipsum purum sanguinem a vulneribus

81. GIACOMO DA VARAZZE, *Chronicon Ianuense*, ed. G. MONLEONE, Roma 1941, II, p. 310s:
Ianuenses igitur, ceteris alijs partibus omissis, vas illud smaragdinum pro sua parte acceperunt et Ianuam cum multo gaudio ipsum deportaverunt (...). est autem supradictus lapis smaragdinus tanti fulgoris et tam mirabilis claritatis, quod omnes alij smaragdi et ceteri lapides preciosi, iuxta illum positi, a suo fulgore deficiunt et pre nimio illius splendore a sua claritate pallescunt. Sicunt enim, adveniente luce solis, omnia celi luminaria obumbrantur, sic in presentia illius lapidis ceteri lapides preciosi a suo fulgore destituuntur. Esta vero vas illud factum ad instar chatini, unde vulgariter dicitur quod fuit ille chatinus in quo Christus cum suis discipulis in cena comedit.
«Allora i Genovesi ricevettero nella spartizione il vaso di smeraldo, e lo trasferirono a Genova con grande gioia. Questa gemma ha uno splendore così accecante, che ogni altro smeraldo o pietra preziosa, se posti accanto ad essa, sono totalmente oscurati dalla sua luce. E come, all'apparire della luce solare, tutti gli altri lumi celesti vengono offuscati, così, davanti a quella gemma, tutte le altre erano soffocate dal suo fulgore. Questo vaso è fatto a forma di catino, per cui comunemente si suppone che debba trattarsi del catino in cui Cristo consumò la Cena.»

Che Giacomo da Varazze conoscesse ed accettasse la leggenda del Graal è poi dimostrato da un altro significativo passo della stessa opera (*op. cit.*, p. 312): Giacomo cita però, come fonte, dei non meglio specificati *libri Anglorum*, e Nicodemo assume il ruolo tradizionalmente attribuito a Giuseppe d'Arimatea (ma cfr. *infra* gli stretti rapporti con la importante relazione ad opera di Roberto di Grossatesta, nella quale Giuseppe e Nicodemo sono coinvolti in una unica operazione sacra). Ecco comunque il passo di Giacomo:

Illud autem sub silencio pretereundum non est quod in quibusdam libris Anglorum reperitur quod quando Nicodemus corpus Christi de cruce deposuit, eius sanguinem, qui adhuc recens erat et ignominiose dispersus fuerat, recolegit in quodam vase smaragdino, sibi a Deo divinitus preparato. Et illud vas dicti Anglici in libris suis Sangraal appellant. Illud autem vas Nicodemus cum multa reverentia multo tempore custodivit.
«Non posso comunque passare sotto silenzio il fatto che si può trovar scritto, in certi libri inglesi, che Nicodemo, dopo aver deposto dalla croce il corpo di Cristo, raccolse il Suo sangue in un vaso di smeraldo, che Dio gli aveva miracolosamente procurato, per evitarne l'ignominosa dispersione. E i suddetti autori inglesi, nei loro libri, chiamano questo vaso «Sangraal». Esso fu custodito da Nicodemo con grande venerazione per molto tempo.»

82. Cfr. il commento dell'editore G. MONLEONE in *op. cit.*, I, p. 222s. Sul Sacro Catino di Genova, cfr. anche Ch. ROHAULT DE FLEURY, *Mémoire sur les instruments de la Passion de N.-S. J. C.,* Parigi 1870, pp. 275-77. Cfr. anche *infra*, App.. V *e Fig.1.*

manuum & pedum distillatum: maximo autem timore & honore ipsum sanguinem cum aqua, quem censuit praecordialem a latere dextero feliciter eliquatum & expressum, in vase recepit nobilissimo, tanquam thesaurum impretiabilem, sibi & successoribus suis specialiter reservandum (...). Et cum inde recessissent Joseph & Nicodemus, partiti sunt inter se (ratione amicitiae & condiscipulatus) liquores memoratos, utpote pretiosam acquisitionem. Sic igitur devoluta fuit huius carissimae rei possessio de patribus in filios, & de amicis ad amicos, quod post multorum annorum, curricula devenit ad possessionem Patriarchae Hierosolymitani, utpote thesaurus Ecclesiae, cui praeesse Patriarcha dignoscitur, anno gratiae MCCXLVII: qui tum propter discrimen Terrae Sanctae, quam tunc timuerunt amittere Christiani, tum propter hoc quod Regem Angliae Christianissimum esse cognoverunt, ipsamque terram Christianissimam, memoratus Patriarcha de consilio suorum Suffraganeorum, Magistrorumque militiae Templi & Hospitaliorum & aliorum Nobilium trans-marinorum, qui testimonium veritatis vel sigilla sua apposuerunt, vel assertionem mandati transmiserunt, saepe dictum thesaurum sanguinis memorati, pijssimo Regi Angliae Henrico III, ut sub eius tutela dignius veneraretur & totius reservaretur, prudenter duxit transmittendum[83].

Esaminando attentamente questo capitale passaggio, almeno tre particolari attirano l'attenzione: A) Una versione sotto molti aspetti affine a quella «letteraria» di Robert de Boron (Giuseppe ha raccolto in un *vaso* il sangue colato dalle piaghe del Cristo)

83. «Il suddetto Giuseppe, dopo aver trasportato il corpo di Cristo non lontano dal Golgota, per seppellirlo nel luogo ove oggi viene venerato il Sepolcro, lavò quel corpo, e raccolse in un vaso pulitissimo la stessa acqua della lavatura, impregnata di sangue, perchè non si disperdesse; raccolse poi con grande deferenza in un vaso eccellentissimo - come fosse un tesoro inestimabile - anche lo stesso puro sangue fuoriuscito dalle ferite delle mani e dei piedi; e con grande timore reverenziale fece lo stesso anche con il sangue misto ad acqua, che era fuoriuscito dal fianco destro. E conservò (i due vasi) esclusivamente per sé e per i suoi successori. E quando Giuseppe e Nicodemo si allontanarono da quei luoghi, si spartirono - per l'amicizia e la colleganza di fede che avevano in comune - i due preziosi sieri sopraddetti. Il possesso di questo preziosissimo reperto si trasmise di padre in figlio, e da amico ad amico; fino a quando, dopo molti anni, esso pervenne in possesso della chiesa guidata dal Patriarca di Gerusalemme, nell'anno 1247. Sia a causa (delle vicende) della guerra in Terra Santa (che ormai i Cristiani temevano di perdere) sia perchè sapeva bene che il re di Inghilterra era un vero cristiano - anche per consiglio dei suoi coadiutori (i Gran Maestri delle milizie del Tempio e dell'Ospedale, e gli altri nobili d'oltremare), i quali o apposero il loro sigillo a garanzia (del loro appoggio, oppure inviarono il loro consenso scritto, preoccupati per la sorte di quel Sangue, vero e proprio tesoro - il Patriarca dette prudentemente ordine che (il vaso) venisse consegnato al piissimo re d'Inghilterra Enrico III: affinché, sotto la sua tutela, esso potesse venir più degnamente venerato e integralmente preservato.»
Cit. in M. PARIS, *Chronica Majora*, ed. H. R. LUARD, Londra 1882, p. 138-44. LAGORIO II, p. 62, pur ricordando questo passo, non sembra essersi accorta della sua estrema importanza. Cfr. anche *infra*, n. 89.

viene per la prima volta divulgata da un esponente insigne della Chiesa ufficiale (il Grossatesta) e accettata in una cronaca storica redatta da un autorevole esponente del cristianesimo d'Inghilterra (il Paris); B) Viene accettata in una cronaca *storica* un'informazione essenzialmente *iero-storica* , analoga a quella contenuta nell'opera di Robert: Giuseppe non è venuto in Occidente personalmente, ma è il primo anello di una genealogia spirituale, di una vera e propria «linea di trasmissione» parallela a quella Apostolica[84]; C) L'ultimo anello *orientale* di questa «catena» - il Patriarca di Gerusalemme[85] - dietro consiglio dei Templari[86], designa come suo *figlio spirituale* , nuovo custode del Sangue e primo anello *occidentale* della «catena», il re Enrico *d'Inghilterra* ; in Robert de Boron, Giuseppe, dietro consiglio del Signore, designa come suo successore il *cognato* Bron, con la missione di portare il Graal *in Inghilterra*[87].

84. Cfr. ROBERT DE BORON, *op. cit.*, vv. 3449-54:
Il me pleit bien, Joseph respont,
Car ces choses de par Dieu sunt.
Bien sez que tu emporteras
Et en quel pais t'en iras.
Tu t'en iras; je remeindrei,
Au commandement Dieu serei.
«Giuseppe rispose:»Sono d'accordo, perché questo è stato ispirato da Dio. Tu sai bene che cosa porterai con te ed in quale paese ti recherai. Tu te ne andrai; io resterò, e mi sottometterò alla volontà di Dio.»

85. Da notare che nella persona del Patriarca, al tempo stesso esponente della successione apostolica ufficiale, e ultimo anello della catena segreta dei custodi del Santo Sangue, l'analogia unitaria e indissolubile tra gerarchia «visibile» e gerarchia «invisibile» - nella Chiesa cristiana - si impone con evidenza all'attenzione.

86. Cfr. *supra*, cap. I, n. 10.

87. Cfr. ROBERT DE BORON, *op. cit.*, vv. 3310-66:

Nostre Sires set bien adés
Que Brons mout preudons ha esté,
(...)
que il ten veissel avera
Et aprés toi gardera.
4...)
Si tost com il sisiz sera
De ten veissel et il l'ara,
Il li couvient que il s'en voit
Par devers Occident tout droit,
(...)
Et quant il sera arrestez,
La ou il voura demeurez,
Il atendra le fil sen fil
Serement et sanz peril.
Et quant cil fiuz sera venuz
Li veissiaus li sera renduz.
«Nostro Signore sa ormai con certezza che Hebron si è comportato da galantuomo: che abbia il tuo Calice, e lo conservi dopo di te. Appena avrà ricevuto il tuo Calice, dovrà dirigersi senza indugio verso Occidente. E quando si sarà fermato, voi stabilitevi nel posto che avrà scelto. Egli aspetterà il figlio di suo figlio, in pace e al sicuro dai pericoli. E quando questo figlio arriverà, a lui sarà affidato il Calice.»
In questi versi, la trasmissione della custodia del Graal attraverso l'istituzione di un rapporto di «filiazione spirituale», appare evidentemente percepibile.

Insomma nella relazione del Grossatesta accettata dal Paris, storia profana e *iero-storia* sembrano, per una magico istante, incontrarsi. Specialmente attraverso tale testo, possiamo maggiormente approfondire le ragioni per cui - al di là delle apparenti contraddizioni dei documenti scritti - non sia poi così importante stabilire se Giuseppe d'Arimatea sia o no venuto *personalmente* in Occidente, oppure soltanto attraverso l'emanazione di una sua precisa influenza spirituale.

I nomi di Giuseppe, di Nicodemo, di Longino[88]- tutti legati agli ultimi istanti della Passione - possono spesso venire intesi come

88. Longino (da *loykhís* = lancia) è il nome attribuito dalla tradizione al soldato romano che trafisse il costato di Cristo per sincerarsi della sua morte (Gv., 19, 34: cfr. il commento mistico-teologico a questo versetto, dato dal teologo ortodosso dissidente S. BULGAKOV, «Le Saint Graal. Essai d'une exégèse dogmatique de Jean 19, 34», in *Contacts*, 91, 1975, pp. 281-318). Secondo la leggenda, Longino si convertì al cristianesimo, perché una goccia di sangue, che era colata lungo l'asta della sua lancia, gli aveva restituito la vista pericolante; monaco per quasi trent'anni a Cesarea di Cappadocia morì martire, decapitato per ordin del governatore della città (cfr. GIACOMO DA VARAZZE, *Legenda aurea, cit.* p. 202). Alcuni hanno voluto riconoscere nel misterioso *valet*, che apre il Corteo del Graal nel *Conte del Graal* di Chrétien de Troyes - e che porta appunto una lancia lungo la cui asta cola una goccia di sangue - proprio Longino (Cfr., per tutti, K. BURDACH, *Der Gral. Forschung über seine Ursprung und seine Zusammenhang mit Longinuslegende*, Stoccarda 1938 e J. MARX, *op. cit.*, pp. 257-70).
Tre meticolosi cronisti italiani come Ippolito Donesmondi, Michelangelo Lualdi e Ferdinando Ughelli menzionano un'altra versione della leggenda di Longino. Essa ci interessa maggiormente, perché direttamente legata alla traslazione del Santo Sangue in Occidente. Donesmondi, Lualdi e- al loro seguito - Ughelli affermano che Longino
post sua praedicationis annum ibidem primum sub Octaviano Mantua praefecto fuisse decollatum, Mantuanisque non modo corpus suum, sed, & spongiam christi sanguine imbutam, quam arcula plumbea inclusam secum detulerat, desoderatque in terram in monumentum a se Christiana fidei disseminatae, reliquisse
«In conseguenza della sua predicazione fu decapitato a Mantova durante il primo anno del mandato di Ottaviano, e lasciò ai Mantovani non solo il proprio corpo, ma anche una spugna imbevuta del sangue di Cristo, che aveva portato con sé racchiusa in una cassetta di piombo, e che aveva sotterrato in un tumulo.»
(Cfr. F. UGHELLI, Italia sacra, I, Venezia 1717, p. 858a).
Secondo tale versione, dunque, il corpo di Longino sarebbe stato decapitato a Mantova invece che a Cesarea (a proposito di un possibile ricongiungersi a Mantova della tradizione agiografica su Longino con quella a proposito di Giuseppe d'Arimatea, cfr. *supra*, n. 67). Le sue ossa, insieme alla cassetta contenente la spugna imbevuta del Santo Sangue, sarebbero state ritrovate intorno al 1045, e collocate solennemente nella cattedrale di Mantova (come attestava anche un'iscrizione del 1402, visibile su di un lato del Portale Maggiore); parte di tale sangue divino sarebbe poi stata portata a Roma, in Laterano, dal papa Leone IX (per queste informazioni, cfr. F. UGHELLI, *op. cit.*, pp. 862bcd). Degno di nota, a questo proposito, quanto riferisce M. LUALDI, *L'origine della christiana religione nell'Occidente*, I, Roma 1650, p. 383, e che riportiamo per intero:
Si pretiosa, e divina reliquia fu sempre tenuta con sommo honore in Mantova. Et il 1608, per ravvivarne ne popoli con più publiche demostrationi la memoria, Vincenzo Duca di Mantova instituì un'ordine di Cavalieri, che mirassero per honore di quel sangue, & egli della sacra Militia si fé capo, e Prencipe. Consultò il tutto con Paolo V, e dalla fede di Pietro ne volle l'approvatione, e l'autorità (...). Egli fu il primo, che il giorno della Pentecoste nella Cappella del palazzo Ducale ricevette l'ordine cavalleresco, e Ferdinando Cardinale suo Figlio à nome di Paolo V lo creò Cavaliere, Capo, e Prencipe de Cavalieri, e li pose la Collana al collo. Egli poi nella Basilica di S. Andrea creò Cavaliere Francesco suo primogenito assieme con 14 altri (...). (Nei pezzi d'oro che compongono la Collana) *si vede effigiato il Crucciolo con sotto le fiamme, per dileguare alcune verghe d'oro, che già si fingon dentro del Vaso in parte, e parte fuori sopra gli orli si mostrano.*

sinonimi, come *significanti* di un medesimo avvenimento, di un medesimo *significato* iero-storico: la traslazione del sangue di Cristo in Occidente, da parte di una catena «invisibile» di custodi, istituita dal Cristo stesso in parallelo a quella «visibile», inerente alla successione Apostolica. Una segreta «linea di trasmissione», dunque, perpetuantesi attraverso una successione sacerdotale-cavalleresca[89] esattamente parallela - e complementare - a quella apostolica.

Riducendo al minimo indispensabile i vasti e articolati commenti che si potrebbero ricavare, ci limiteremo a formulare quattro osservazioni: 1) Il giorno della Pentecoste è espressamente legato all'apparizione divina del Graal davanti ai cavalieri della Tavola Rotonda, secondo la *Queste del Saint Graal*. - 2) Il nuovo ordine creato a Mantova in nome del Santo Sangue è una sacra milizia cavalleresca. - 3) Tale milizia di cavalieri del Santo Sangue agisce in perfetta sintonia con la Chiesa apostolica, ed è istituita come una *tripla filiazione*, al tempo stesso genetica, ecclsiastica e spirituale. - 4) Il simbolo del nuovo ordine avvicina il Vaso del sangue al fuoco; inoltre, in particolare, le verghe d'oro in parte contenute nel Vaso e in parte sporgenti da esso, sono affini al ricorrente simbolo alchemico degli aurei serpenti che fuoriescono dal calice tenuto dal Rebis, e che indicano, appunto, il supremo Elisir (compara HIERONYMUS LAURETUS, *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, I, Venetiis 1575, c. 160r: «Bere il sangue di Gesù rende partecipi della incorrutibilità divina» - *Bibere sanguinem Iesu est esse participem incorruptionis Domini*).

Sulla questione del martirio di Longino - se in Cappadocia o a Mantova - cfr., comunque, anche la discussione presentata negli *Acta S. S.*, VII, 14 marzo, *cit.*, pp. 378-79. Essa ci informa, in particolare, a proposito della

plumbeam arculam, quae vasculum continebat huius inscriptionis titulum habens: Iesu Christi sanguis. ch.*infra*, App.V e Fig.II.

«Cassetta di piombo contenente un piccolo vaso con questa iscrizione:*sangue di Gesù Cristo*.»

Più in generale, sulla conversione di Longino, la sua missione in Cappadocia e il suo martirio, cfr. ancora *Synaxaire éthiopien*, ed. e trad. I. GUIDI, in *Patrologia orientalis*, 7, 1911, p. 391.

89. Giuseppe, il Patriarca di Gerusalemme, i Templari, il re d'Inghilterra, nella relazione di Grossatesta; Giuseppe, Bron (o Josephé: cfr. *infra*, Appandice III, n. 30), ancora i Templari, Perceval e Galaad nel ciclo «mistico» del Graal.

Se nel ciclo del Graal si parla di un solo calice - o vaso - contenente il sangue di Cristo, nella relazione del Grossatesta troviamo uno sdoppiamento in due vasi, contenenti, oltre al sangue, anche l'acqua di cui in Gv., 19, 34). L'informazione dovuta al Grossatesta, secondo la quale il Patriarca di Gerusalemme avrebbe trasmesso tali preziosi contenitori al re Enrico III d'Inghilterra, potrebbe venire corroborata dal seguente brano tratto da una lettera scritta nel 1208 dal Patriarca di Antiochia Teodoro, e riportata in P. RIANT, *Exuviae...*, *cit.*, p. 96:

Qui etiam imperator (*dominus Henricus* - N. d. R.) *eidem Thome* (*Letiensis ecclesie monachus* - N. d. R.) *pulcherrimum sanctuarium de preciosissimo Sanguine Iesu Christi, in vasculo crystallino (...) dedit.*

«L'imperatore (Enrico) donò al (monaco) Tommaso uno splendido reliquiario, che conteneva un piccolo vaso di cristallo con il Preziosissimo Sangue di Gesù Cristo.»

L'affinità tra Grossatesta e Teodoro è evidente, anche se qust'ultimo parla di un solo vaso (cfr. anche, a questo proposito, l'informazione contenuta in GUGLIELMO di MALMESBURY (c. 1143), «Reliquiae Constantinopolitanae», in P. RIANT, *op. cit.*, p. 212, secondo il quale, nella cappella imperiale, *cristallina Fiala, in qua, ut dicunt, de sanguine Domini habetur*; «Una coppa di cristallo, che contiene - dicono - il sangue del Signore» e con essa, anche la Lancia della Passione).

Parte II:

IL GRAAL E IL MISTERO DELLA TRANSUSTANZIAZIONE

Capitolo terzo

Lo pseudo-Germano di Costantinopoli, Onorio Augustodunense e Robert de Boron: il Graal e i calici liturgici*

«Nous pensons qu'il n'y a pas à proprement parler de secretesdu Graal, pas de tradition mystique ou ésotérique transmise à son sujet. Le Secret du Graal, c'est l'histoire de son origine et la méditation du Mystère de la Transubstantiation...».

Queste affermazioni, tratte dal secondo dei libri consacrati al ciclo arturiano dallo studioso francese Jean Marx[1], esemplificano un modo di pensare abbastanza diffuso tra gli eruditi. Se molti di essi - soprattutto tra i fautori della preponderanza della componente cristiana nella costituzione del mito del Graal[2] - sono concordi nel vederci quasi esclusivamente una derivazione (più o meno dogmaticamente ortodossa) delle tradizioni teologiche e liturgiche del cristianesimo di rito romano[3] o bizantino[4], altri, altrettanto autorevoli, sostengono una tesi del tutto opposta. Questa seconda tesi può essere molto bene esemplificata da un ben noto giudizio del Bertoni: «La leggenda del San Graal, quale ci si presenta nei più antichi testi francesi, è,

* Questo capitolo è già apparso, in forma leggermente diversa, in *Romania*, 108, 1987, pp. 268-287.

1. J. MARX, *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*, Paris 1965, p. 143.
2. Cfr. per tutti, M. LOT-BORODINE, «Autour du Saint Graal. II: Les rites eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes», in *Romania*, 5), 1931, pp. 147-205; W. A. NITZE, «Messire Robert de Boron: Enquiry and Summary», in *Speculum*, 28, 1953, pp.279-296; M. ROQUES, «Le Graal de Chrétien de Troyes et la Demoiselle au Graal», in *Romania*, 76, 1955, pp. 1-27; A. MICHA, *De la chanson de geste au roman*, Genève 1976, pp. 207-230.
3. Cfr. E. GILSON, «La mystique de la grace dans la «Queste del Saint Graal», in *Romania*, 51, 1925, pp. 321-347; M. LOT-BORODINE, *op. cit.*; M. ROQUES, *op. cit.*; R. F. O'GOORMAN, «Ecclesiastical tradition and the Holy Graal», in *Australian Journal of Frenche Studies*, 6, 1969, pp.3-8.
4. Cfr. soprattutto K. BURDACH, *Der Graal, Forschungen uber seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit Longinuslegende*, Stuttgart 1938, pp. 415-416; e, con tesi più sfumate, E. ANITSCHOF, «Le Saint Graal et les rites eucharistiques», in *Romania*, 55, 1929, pp. 174-194.

si può ben dire, un grande tentativo fatto nel Medioevo per combattere la supremazia di Roma nella storia della propaganda delle dottrine della Chiesa e per sostituire un'altra autorità a quella di San Pietro»[5].

Insomma, si può dire leggitimamente che il campo degli studiosi che vedono nel mito del Graal una determinante influenza cristiana, appare diviso in due opposte fazioni: coloro che fanno derivare tale leggenda da una diretta influenza ecclesiastica, e coloro che, al contrario, la considerano una risposta in chiave eretica, o comunque gnosticheggiante, alla dottrina ufficiale della Chiesa, e in netta contrapposizione con essa.

È nostra intenzione tentare di dimostrare, in contrasto con entrambe queste teorie, che: a) Non sarebbe la leggenda del Graal a derivare da influenze ecclesiastiche, ma, al contrario, essa esemplificherebbe la fonte diretta, dalla quale alcune importanti tradizioni ecclesiastiche, sono derivate; e che, b) La leggenda del Graal non può perciò stesso essere considerata né gnostica né ereticale nei suoi fondamenti, ma appare anzi come una manifestazione dello stesso senso interiore - la *senefiance* per eccellenza - di alcuni punti sostanziali della teologia e della liturgia ecclesiastiche di quel periodo.

Nel corso del presente capitolo, in particolare, ci proponiamo di approfondire il rapporto del Graal con il dogma ecclesiastico della Transustanziazione. Per questo, ci riferiremo espressamente al Graal, così come è inteso nella versione più palesemente mistico-iniziatica e cristianizzata della leggenda: quella, per intenderci, inaugurata dal *Joseph d'Arimathie* di Robert de Boron. In tale versione (destinata, come si sa, ad influenzare tutta la letteratura graaliana successiva, in particolare il *Perlesvaus* e l'intero ciclo del *Lancelot-Graal*), il Santo Graal è il Calice della Cena, nel quale Giuseppe d'Arimatea avrebbe raccolto il sangue uscito dalle piaghe del corpo inanimato di Cristo, al momento della sua deposizione dalla croce.

Quel che intendiamo dimostrare, è che il rapporto tra il vino della Cena (che «si transustanzia» nello stesso sangue di Cristo al momento della consacrazione) e il Sangue raccolto da Giuseppe d'Arimatea (che non ha alcun bisogno di «transustanziarsi», essendo già di per sé stesso ciò che è) può essere considerato esattamente alla stregua del rapporto che intercorre tra il significante «per fede» e il significato «per essenza». In altre

5. G. BERTONI, *San Gral*, Modena 1940, p.7.

parole, ci piacerebbe dimostrare che la tradizione del Calice-Graal, narrata da Robert de Boron, coincide con lo stesso fondamento interiore, invisibile, di tutti i calici, esteriori e visibili, consacrati ed elevati nel corso della celebrazione eucaristica. Qualora riuscissimo a comprovarlo, non avrebbe più alcun senso domandarsi o meno se la versione cristianizzata della leggenda del Graal dipenda o meno dalla tradizione ecclesiastica; oppure se essa sia più o meno ortodossa o eterodossa rispetto a quest'ultima. Il Calice-Graal figurerebbe anzi come il modello ideale del fondamento stesso dell'ortodossia dogmatica, così come il sangue di Cristo è il fondamento stesso del mistero della Transustanziazione del vino, al momento della consacrazione liturgica[6].

I

Già dalla fine del secolo scorso diversi studiosi[7] hanno indicato in un passaggio del *Gemma animae* di Onorio Augustodunense[8] la probabile fonte di un momento cruciale del *Joseph* di Robert[9]. Il testo di Onorio verte sulla spiegazione simbolica di alcuni gesti liturgici compiuti dal celebrante in uno dei momenti più importanti della messa. Quello di Robert consiste nella narrazione di ciò che Gesù risorto insegna a Giuseppe d'Arimatea incarcerato dagli ebrei, consegnandogli in custodia il Calice-Graal contenente il Suo stesso sangue. Riteniamo utile riportare in nota entrambi i passi uno di seguito all'altro[10], per farne risultare appieno l'inequivocabile rapporto sinottico che li lega.

Myrra Lot-Borodine[11] ha creduto a sua volta di scoprire in un brano del *De ecclesiasticis officiis* di Amalario di Metz (c. 850)[12]

6. Sulle diverse teorie che, tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII, si scontravano nel mondo ecclesiastico a proposito dei rapporti intercorrenti tra consacrazione liturgica delle specie e momento esatto della Transustanziazione, cfr. J.-A. JUNGMANN, *Missarum solemnia. Explication génétique de la Misse romaine*, Paris 1954, III, pp. 122-128. Compara con PIETRO CANTORE, *Summa de sacramentis et animae consiliis*, ed. J.- A. DUGAUQUIER, Paris 1954 (la Transustanziazione del pane si verifica soltanto quando anche le parole di consacrazione del calice sono state a loro volta pronunciate); e con la definitiva messa a punto del papa INNOCENZO III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 773s. Il termine «transustanziazione» fu accolto nei documenti ufficiali della Chiesa a partire dal Concilio Lateranense IV (1215): per la storia della parola, cfr. J. DE GHELLINCK, *Eucharistie au XIIe siècle en Occident*, in *DthC*, V, 2, Paris 1913, c. 1298. Più in generale, sulle principali dispute teologiche precedenti, a proposito dell'Eucarestia, cfr. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle*, Leuven 1971.

7. Cfr. soprattutto A. BIRCH-HIRSCHFELD, *Die Sage von Gral*, Leipzig 1877, p. 217; e W. A. NITZE, nella p. XI della sua *Introduzione* all'edizione da lui curata del *Joseph* di Robert de Boron (*Le Roman de l'Estoire dou Graal*, Paris 1927). Per una sintetica quanto esauriente messa a punto della questione, cfr. R. F. O'GOORMAN, *op. cit.*

8. PL 172, 543-738. Il capitale passaggio in questione si trova alla c. 558bc.

9. Ed. NITZE, v. 901-913.

Le note 10, 11 e 12 sono alla pagina successiva (NdE).

la fonte stessa di Onorio, che scrisse il suo *Gemma animae,* arricchendolo progressivamente nel corso di differenti stesure, in un periodo compreso tra il 1100 e il 1140[13].

Ma si può risalire ancora più indietro. Alcuino (m. 804), che fu maestro proprio di Amalario, ha scritto nel suo *Liber de divinis officiis*[14]:

Corporalen cui superponitur Dominicum corpus, non aliud quam lineum oportet esse, quoniam Joseph linteum mundum emit, unde Corpus dominicum involvit.

10. ONORIO AUGUSTODUNENSE: *Dicente sacerdote 'per omnia saecula saeculorum', diaconus venit, calicem coram eo sustollit, cum favone partem ejus cooperit, in altare reponit et cum corporali cooperit, praeferens Joseph ab Arimathia, qui corpus Christi deposuit, faciem ejus sudario cooperuit, in monumento deposuit, lapide cooperuit. Hic oblata, et calix cum corporali cooperuit, quod sindonem mundam significat, in quam Joseph corpus Christi involvebat. Calix hic, sepulcrum; patena lapidem designat, qui sepulcrum clauserat.*
«Quando il sacerdote dice «Per tutti i secoli dei secoli«, viene il diacono e eleva il calice davanti a lui, lo ricopre parzialmente, lo pone sull'altare e lo ricopre con il corporale: rappresentando così Giuseppe d'Arimatea, che depose il corpo di Cristo, velò con il sudario il Suo volto, lo pose nel sepolcro e lo chiuse con una pietra. Il corporale ricopre il calice perchè rappresenta la sindone candida, in cui Giuseppe avvolse il corpo di Cristo. Il calice rappresenta il sepolcro; la patena rappresenta la pietra che chiudeva il sepolcro.»

ROBERT DE BORON (sono parole di Gesù a Giuseppe d'Arimatea):

Ce que tu de la crouiz m'ostas
Et ou sepulchre me couchas,
C'est l'auteurs seur me metrunt
Cil qui me sacrifierunt.
Li dras fui envelopez
Sera corporaus apelez.
Cist veissiaux ou men sanc meis,
Quant de mon cors le recueillis,
Calices apelez sera.
La platine ki sus girra
Jert la pierre senefiee
Qui fu desuer moi seelee
Quant ou sepulchre m'eus mis.
«Il fatto che tu mi abbia staccato dalla croce e coricato nel sepolcro sarà rappresentato dall'altare sul quale mi metteranno quelli che celebreranno il mio sacrificio. Il lenzuolo in cui fui avvolto sarà chiamato corporale. Questa coppa, in cui mettesti il mio sangue quando lo raccogliesti dal mio corpo, sarà chiamata calice. La patena che lo ricoprirà, rappresenterà la pietra che mi sigillò, quando mi deponesti nel sepolcro.»

11. M. LOT-BORODINE, *op. cit.*, pp. 188-189.

12. PL 105, 114bc: *...Joseph mercatus est sindonem, ut depositum corpus Jesu involveret(...). Hunc Joseph ad memoriam ducit archidiaconus, qui levat calicem de altari, et involvit sudario, scilicet ab aure calicis usque ad aurem.*

13. Cfr. A. WILMART, «Les ordres du Christ», in *Revue des Sciences Religieuses,* 3, 1923, p. 320; V. I. J. FLINT, «The Chronology of Works of Honorius Augustodunensis», in *Revue Bénédictine*, 82, 1972, p.227. Per un approfondito studio dell'aspetto liturgico dell'opera, cfr. L. CABRINI CHIESA, «Temi liturgici in Honorius Augustodunensis», in *Ephemerides liturgicae,* 99, 1985, pp. 437-506. Per una esposizione completa ed esauriente del problema della datazione delle opere di Onorio, cfr. M.-O. GARRIGUES, « L'oeuvre d'Honorius Augustodunensis, inventaire critique», in *Abhanlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft,* 40, 1988, p. 177.

14. «Il corporale sul quale viene posta l'ostia consacrata (nel testo:il corpo del Signore) dovrebbe essere sempre di lino, perché Giuseppe comprò un lenzuolo di candido lino, con cui avvolse il corpo del Signore.»
PL 101, 125b.

Eppure, tra questo passo di Alcuino, più quello del suo discepolo Amalario[15], ricordato dalla Lot-Borodine, da una parte; e quello di Onorio dall'altra, esiste una differenza sostanziale, che già notava la stessa Lot-Borodine: e cioè che spingendosi ben oltre i suoi predecessori, Onorio, «le *solitarius* du XIIe siècle qui pourtant suit de près ses autorités, a encore renchéri sur ce thème: il ajoute à cette image[16] celle, toute voisine en effet, du sépulcre représenté par le calice, et de la pierre tombale, figurée par la patène. *Nous assisstons donc là à une véritable création*»[17].

Sottoscriviamo pienamente: ma più che un «creatore» individuale, preferiamo vedere in Onorio, sotto questo riguardo, il primo *divulgatore* di una informazione rimasta fino a quel momento velata. Circa centocinquant'anni dopo (e circa ottanta dopo Robert de Boron), essa veniva ripresa - precisamente attraverso Onorio - dal provenzale Durand de Mende nel suo celebre *Rationale divinorum officiorum*[18]:

Sanguis in calice cooperto repraesentat corpus Christi in sepulcro clauso et signato (...). Simul autem elevantur corpus et sanguis jam consecrata, quia ipse Joseph (ut aiunt quidam) simul corpus cum sanguine in sepulcro locavit.

Poi, dopo le ultime ancora abbastanza esplicite allusioni del Durand, nei successivi manuali di esegesi liturgica nulla si trova più a proposito di un qualsiasi tipo di rapporto tra il calice liturgico e Giuseppe d'Arimatea. Ma grazie a Robert de Boron ed agli anonimi architetti del *Lancelot-Graal*, il gesto originario di Giuseppe, base del corrispondente atto liturgico della messa - come esplicitamente attestato da Onorio Augustodunense - non sarebbe ripiombato per sempre nell'oblio[19].

15. A questo proposito, cfr. anche J.-A. JUNGMANN, *op. cit.*, I, p. 124.
16. Quella che assimila il gesto del celebrante, che eleva il calice e lo copre con il corporale, con il gesto di Giuseppe d'Arimatea nella sua deposizione del corpo di Cristo dalla croce.
17. M. LOT-BORODINE, *op. cit.* Il corsivo dell'ultima frase è nostro.
18. «Il vino consacrato (nel testo: il sangue) nel calice coperto rappresenta il corpo di Cristo nel sepolcro chiuso e sigillato. L'ostia ed il vino (nel testo: il corpo e il sangue) già consacrati vengono elevati insieme, perché Giuseppe - come dicono alcuni - pose nel sepolcro, insieme, il corpo ed il sangue.»
DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, ultima ed. ital.: Napoli 1859, pp. 285 e 287; cfr. anche pp.217 e 538. Per altri riferimenti di ONORIO a Giuseppe d'Arimatea e al calice, cfr. *Sacramentarium*, PL 172, 794b.
19. E tuttavia curioso osservare come, nel celebre manuale dei monaci-pittori del monte Athos, la *Ermeneia tón Zoographon* di DIONISIO DA FURNA' (trad. it.: *Ermeneutica della pittura*, Napoli 1971), non anteriore al secolo XVIII, ma che codifica materiale più antico, le prescrizioni per una rappresentazione iconografica ideale del canto funebre, susseguente alla Deposizione dalla Croce, riportino in prima linea Giuseppe d'Arimatea (insieme a Nicodemo): associando alle loro persone l'immagine di un lenzuolo, di una pietra sepolcrale e di un non meglio identificato *piccolo vaso*: «...e accanto ad essi un altro vaso simile ad una piccola idria», cfr. p. 143.

II

Se i gesti operati da Giuseppe d'Arimatea, al momento della deposizione dalla croce, sono essi stessi (secondo Alcuino, Amalario, Onorio, Robert...) il fondamento interiore della corrispondente celebrazione liturgica, allora la nostra ipotesi che il Calice-Graal (nel quale, secondo il *Joseph* di Robert de Boron[20], lo stesso Giuseppe avrebbe raccolto il sangue del Salvatore) possa costituire idealmente il fondamento interiore di tutti i calici della messa, parrebbe uscire rafforzata da questa stessa constatazione. Ciò dovrebbe però presupporre una rivelazione *personale* di Gesù Cristo a Giuseppe, parallela a quella apostolica: rivelazione della quale nei quattro Vangeli canonici non esiste traccia, ma che appunto viene abbondantemente descritta in svariati testi apocrifi: alcuni dei quali - come il già ricordato *Vangelo di Nicodemo* - antichi quasi quanto i canonici, per lo meno nelle strutture fondamentali[21].

Il fatto che tale rivelazione personale di Cristo a Giuseppe non appaia nei vangeli canonici, potrebbe però rientrare nel medesimo ragionamento di cui sopra: una rivelazione interiore, parallela a quella resa pubblica, può probabilmente, proprio a causa di questa sua stessa qualità «interna», non venire, appunto, «esteriorizzata» (ci si passi l'involontario gioco di parole).

Su questo aspetto della questione, ancora una volta, ci viene in soccorso il sotterraneo rapporto che lega l'enigmatico *presbyter et scholasticus* Onorio Augustodunense all'altrettanto enigmatico Robert de Boron; il primo ad assimilare apertamente la vicenda di Giuseppe d'Arimatea, raccontata dagli apocrifi, con la leggenda della consegna e della trasmissione del Santo Graal, da parte del Cristo, in mani non apostoliche. Ecco dunque due passi tratti da un'altra opera di Onorio, l'*Elucidarium*, «ce catéchisme dialogué (début du XIIe siècle) dont Robert est nourri»[22], ai quali, ci sembra, gli studiosi dell'opera di Robert non hanno finora prestata la meritata attenzione:

20. Sui rapporti del *Joseph* di Robert con l'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, il cui strato più antico risalirebbe ai primi anni del II secolo (discussione e testo in *The Gospel of Nicodemus. Gesta Salvatoris*, ed. by H. C. KIM, Toronto 1973), e con altri scritti apocrifi più tardi, cfr. V. M. LAGORIO, «Joseph of Arimathea, The Vita of a Grail Saint», in *Zeitschrift fur romanische Philologie*, 91, 1975, p. 58s; e soprattutto F. ZAMBON, *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Firenze 1984, pp. 19-27. Cfr. anche i materiali presentati da G. BERTONI, *op. cit*.

21. Cfr. *Apocrifi drel Nuovo Testamento*, a cura di L. MORALDI, Torino 1971, I, pp. 530-531.

22. Cfr. MELA, *La Reine et le Graal*, Paris 1984, p. 157n.

D (iscipulus): Quotiens apparuit?[23] *M (agister): Duodecies. Primo die octies: primo Joseph ab Arimathia in carcere in quo positus erat ex quod eum sepelierat, ut scripta Nicodemi declarant (...). D: Cur dicit Evangelista: 'Apparuit primo Mariae Magdalenae' (Marc., XVI, 9)? M: Evangelia cum summa auctoritatae sunt edita et scribere nolebant evangelistae nisi ea quae omnibus nota erant, unde dicitur: 'Multa et alia fecit Jesus, quae non sunt scripta in libro hoc' (Joan., XX, 30), hoc est in Evangelio. In aliis autem quaedam, non tamen omnia, inveniuntur.*[24]

Ecco dunque che, per mano di uno dei più rispettati e ascoltati divulgatori medievali delle dottrine ecclesiastiche, riferentisi alla teologia come alla liturgia come all'esegesi biblica[25], troviamo una conferma inequivocabile della perfetta legittimità e credibilità di alcuni episodi extra-evangelici: primo tra i quali, proprio quello dell'apparizione di Gesù resuscitato a Giuseppe d'Arimatea, che fu - ribadisce Onorio - il *primo* a vedere il Maestro risorto, il *primo* a parlare con lui. E se, come ci dice il P. Chenu[26], si parla nel Medioevo del «mystérieux Honorius d'Autun, dès son *Elucidarium*, oeuvre de jeunesse, qui sera traduite en huit ou dix langues, et en vieil anglais dès 1125, sans parler de ses répercussions dans la prédication, l'art sacré, la poésie», come non dubitare della perfetta ortodossia dello stesso Robert de Boron, nel ricollegarsi a questo episodio? E come non supporre che la rivelazione personale del Cristo a

23. La domanda riguarda il numero delle apparizioni del Cristo dopo la Resurrezione.

24. «DISCEPOLO: Quante volte è apparso (dopo la resurrezione) ?
MAESTRO: Dodici, di cui otto il giorno stesso (della resurrezione). Apparve prima a Giuseppe d'Arimatea, nel carcere dove era stato gettato per averGli dato sepoltura, come afferma il Vangelo di Nicodemo.
D.: Perché nel Vangelo è scritto: «Apparve prima a Maria di Magdala»?
M.: I Vangeli godono della più grande autorevolezza, ma gli Evangelisti solevano mettere per iscritto soltanto gli avvenimenti che erano di pubblica conoscenza, per cui è scritto: «Molti altri segni fece Gesù, ma non sono stati scritti in questo libro«, ossia nel Vangelo. Eppure essi possono essere letti (anche se non tutti) in altri libri.
Cfr. la bellissima edizione dell'*Elucidarium*, preceduta da un ampio commento, curata da Y. LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954, pp. 391-392. Lo stesso Autore, p. 132, n. 5 fornisce per questo passo di Onorio l'elenco delle fonti, rintracciabili nel sopracitato *Vangelo di Nicodemo*, e nei suoi derivati, come gli *Acta PIlati* o la *Vindicta Salvatoris*. Compara con l'esame delle medesime fonti, ma questa volta riferite alla prima parte del *Joseph* dI Robert de Boron, dato da A. MICHA, *op. cit.*, pp. 207-217. Sempre di ONORIO, cfr. anche il passo dello *Speculum ecclesiae*, su Giuseppe d'Arimatea e Gesù, che si trova in PL 172, 932-933. Cfr. anche PIETRO COMESTORE, *Historia scholastica* , PL 198, 1637d.

25. Sull'indiscussa autorità di Onorio e dei suoi scritti nel XII e nel XIII secolo, cfr. soprattutto J. A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistige Lebens im 12. Jht*, Kempten-Munich 1906; E. M. SANFORD, «Honorius Augustodunensis presbyter et scholasticus», in *Speculum*, 23, 1948, pp. 397-425;; Y. LEFEVRE, *op. cit.*; M.-O. GARRIGUES, *op. cit.* ; L. CABRINI CHIESA, *op. cit.*. Per quanto riguarda l'influenza di Onorio sull'iconografia medievale; cfr. anche E. MALE, *L'art religieux du XIII siècle en France*, Paris 1898, pp. 39-46 e 149-153.

26. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976, p. 38.

Giuseppe non possa godere dell'autorità di una trasmissione, se non anteriore, per lo meno *parallela* a quella apostolica, e presumibilmente altrettanto leggittima?

Così, sostenuto dall'autorità di Onorio, Robert riporta le parole del Cristo a Giuseppe:

Nul de mes disciples o moi
N'ei emané, sez tu pour quoi?
Car nus ne set *la grant amour*
Que j'ai a toi des icé jour
Que tu de la crouiz n'ostas,
Ne veinne gloire eu n'en has.
Nus ne connoit *ten cuer loial*
Fors toi et Dieu l'esperital.
Tu m'as amé celeement
Et je toi tout certainnement[27].

Nus ne set, nus ne connoit, celeement... Ricordiamo Onorio:

«Gli evangelisti volevano mettere per iscritto soltanto gli avvenimenti che erano di pubblica conoscenza».

L'accordo, ancora una volta, appare totale. Ma se questa rivelazione è *celee,* perchè allora parlarne? Forse perchè, come ha promesso il Signore[28],

Non est enim occultum, quod non mnifestatur;

e perché queste cose, anche se non sono nel Vangelo ufficiale,

«Possono essere lette (anche se non tutte) in altri libri».

aggiunge Onorio; e infine magari perchè, conclude Robert de Boron, proseguendo nel riportare le parole rivolte dal Salvatore a Giuseppe:[29]

27. «Io non ho portato con me nessuno dei miei discepoli, e sai perché? Perché nessuno di loro conosce il grande affetto che ho per te da quando mi staccasti dalla croce. e di ciò non hai tratto alcun vanto. Nessuno conosce la fedeltà del tuo cuore, salvo me e lo Spirito divino. Tu mi hai amato in segreto, ed io te con altrettanta certezza.»
Ed. NITZE, vv. 833-842. Compara *celeement* a *occultus* (Gv 19, 38): cfr. *supra,* cap. I, n. 20.
28. «Non c'è nulla di nascosto che non debba essere manifestato». Lc, 8, 17.
29. «Il nostro amore reiproco uscirà allo scoperto, ed ognuno potrà venirne a conoscenza» Ed. NITZE, vv. 843-844. Sulla trasmissione a Giuseppe dei cosiddetti «segreti del Graal», e sulla necessità di una loro progressiva divulgazione pubblica, cfr. anche F. ZAMBON, *op. cit.*, pp. 64-77 e 104-107.

Nostre amour en apert venra
Et chaucuns savoir la pourra.

III

I riferimenti a una *conjointure* tra gli scritti di Onorio e quelli di Robert potrebbero moltiplicarsi[30]: ma non è nostra intenzione, almeno nell'ambito del presente capitolo, di approfondire la questione se l'accenno di Robert ai misteriosi *granz clers*, che avrebbero *feites et dites* le storie del Graal[31], possa o meno, in qualche modo, riferirsi anche allo stesso Onorio[32]. Il nostro scopo è invece quello di documentare la nostra tesi sull'importanza del Calice-Graal, contenente il sangue di Cristo, come fondamento invisibile, «per essenza», del calice liturgico: ove si opera, «per fede», il mistero della Transustanziazione del vino in quel medesimo Sangue divino. E stato autorevolmente ipotizzato[33] che Robert, avendo scoperto nel passo del *Gemma animae* la relazione di identità, che Onorio per primo divulga, tra il sepolcro posto nel giardino di Giuseppe e il calice liturgico, si possa essere poi sentito autorizzato a identificare il Graal e il calice della Cena; e a concludere quindi che Giuseppe, proprietario e custode del sepolcro, poteva benissimo diventare anche il primo custode del Graal.

A noi, tutto sommato, questa sembra una argomentazione debole: troppe «intuizioni» non suffragate dai fatti avrebbe dovuto avere Robert, il quale, invece, afferma esplicitamente di non essersi concesso nessuna elaborazione prrsonale; ma, anzi, al contrario:[34]

Ge *n'ose* conter ne retreire
Ne je ne le pourrois feire
Neis se je feire le voloie,
Si je le grant livre n'avois
Ou les esteroires sunt *escrites*
Par les granz clers feites et dites.

30. Cfr. W. A. NITZE, nelle *Note critiche* alla sua edizione del *Joseph*, sugli angeli caduti, p. 124; e A. MICHA, *op. cit.*, p. 221, sulla teoria del numero degli Eletti.
31. Ed. NITZE, vv. 929-936.
32. W. A. NITZE, nella già menzionata p. XI della sua *Introduzione* alla edizione del *Joseph*, sembra propendere per tale identificazione. F. ZAMBON, op. cit., p. 47, appare decisamente contrario: ma il *Gemma animae* di Onorio non sembra affatto essere soltanto un semplice «trattato edificante», come il Zambon mostra di ritenere.
33. Cfr. R. F. O'GOORMAN, *op. cit.*, p. 7.
34. «Io non oso raccontare né riferire (né potre farlo anche se lo volessi), se non potessi appoggiarmi sul Gran Libro dove sono scritte le imprese compiute e tramandate dai Grandi Saggi. Ed. NITZE, vv. 929-934.

Non solo Robert, per sua stessa testimonianza, *non osa* prendersi delle personali licenze narrative, ma anzi egli segue, apparentemente con grande timore reverenziale (*non potrebbe* «conter ne retreire» di testa sua *nemmeno se lo volesse*), un «grant livre», ove le storie da lui riportate sono già codificate con precisione *per iscritto*.

Gli eruditi e gli studiosi, che si sono finora interessati al racconto della trasmissione del Santo Graal a Giuseppe d'Arimatea da parte del Cristo, non hanno finora potuto trovare, nonostante tutti i loro dforzi, un solo precedente *scritto*[35], che attesti esplicitamente l'idea dell'esistenza di un calice o vaso, nel quale Giuseppe d'Arimatea avrebbe potuto raccogliere il Sangue di Cristo[36]. Al contrario, soltanto *dopo* l'apparizione del *Joseph* di Robert, tali testimonianze cominciano a moltiplicarsi[37].

35. Che sia a carattere storico, o letterario, oppure di esegesi liturgica, in lingua latina o volgare, e soprattutto *anteriore* all'epoca in cui Chrétien de Troyes e Robert de Boron scrissero per primi a proposito del Graal. Ma cfr. una possibile fonte - anche se non così esplicita - del passo di Onorio in RABANO MAURO, *De clericorum institutione*, PL 107, 323-24.

(...) immittitur usque super altare corporalis pallium, quod significant linteum quo corpus Salvatoris involvebatur (...), sicut a Silvestro papa institutum invenimus, quia in Evangelio legitur sindone munda involutum esse a Joseph corpus Salvatoris (...). Ponuntur quoque tunc vasa sancta (quod calix est et patena) super altare, quae quodammodo Dominici sepulcri typum habent, quia sicut tunc corpus Christi aromatibus unctum in sepulcro novo per piorum officium condebatur, ita modo in Ecclesia mysticum corpus illius cum unguentus sacrae orationis conditum in sacris vasis ad percipiendum fidelibus per sacerdotum officium administratur.

(Sopra l'altare viene posto il Corporale, che simboleggia il lenzuolo che avvolse il corpo del Salvatore: questo (accostamento) è stato stabilito da papa Silvestro (II), perchè si legge nel Vangelo che il corpo del Salvatore fu avvolto da Giuseppe in una candida Sindone. Vengono poi posti sull'altare i santi vasi (ovvero il calice e la patena), che rappresentano, in un certo qual modo il sepolcro del Signore: perchè, come il corpo di Cristo, cosparso di aromi fu posto nel sepolcro ad opera dei suoi devoti, allo stesso modo, nel rito ecclesiastico, il Suo corpo mistico, aromatizzato dalle sante orazioni e posto nei santi vasi, viene distribuito ai fedeli ad opera dei sacerdoti).

36. Peraltro, la reliquia della fiala contenente il Preziosissimo Sangue, trasferita a Bruges da Thierry d'Alsazia (padre del Philippe committene del *Conte du Graal* di Chrétien) di ritorno dalla Crociata, ha sì alimentato un culto particolare nella abbazie di Glastonbury e di Fécamp, come ha giustamente sottolineato J. MARX, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris 1952, p. 306: ma da qui a supporre l'esistenza di fantomatici libretti propagandistici sui miracoli della reliquia di Bruges, come fa il Marx, il cammino da fare resta lungo...Finora, l'unico accenno scritto sulla questione (cfr. F. LOT, «Glastonbury et Avalon» in *Romania*, 27, 1989, pp. 542 e 549; E. FARAL, *La légende arthurienne*, Paris 1927, II, pp. 422-423) - è un passo del *De antiquitate glastoniensis ecclesiae* di GUGLIELMO DI MALMESBURY (PL 179, 1683c) : vi si narra della fondazione dell'abbazia di Glastonbury da parte di Giuseppe d'Arimatea e di altri dodici discepoli dell'apostolo Filippo, mandati da quest'ultimo ad evangelizzare la Bretagna. Ma nessuna menziona; comunque, di un calice contenente il sangue di Cristo...

37. Nella *Leggenda aurea* di JACOPO DA VARAZZE (ed. Th. Graesse, Bratislava 1890, p. 302) si accenna sobriamente a un «coelesti cibo», che avrbbe nutrito Giuseppe d'Arimatea durante il suo imprigionamento ad opera degli Ebrei; più esplicitamente, ROBERTO GROSSATESTA racconta che il Preziosissimo Sangue fu conservato in due ampolle da Giuseppe (testo in: M. PARIS, *Chronica Majora*, London 1882, VI, pp. 138-144). Infine, GIOVANNI DI GLASTONBURY riprende tutte queste tradizioni, legandole apertamente a quelle dell'abbazia di Glastonbury (*Chronica*, ed. by T. HEARNE, Oxford 1726, I, pp. 48s). Su Giuseppe d'Arimatea e su tutte le principali tradizioni che vi si riportano, cfr. il fondamentale studio di V. M. LAGORIO, *op. cit.*, pp. 54-68.

L'unico studioso ad essersi accorto di un passo particolarissimo, non già latino bensì greco-bizantino, che potrebbe gettare una luce sconvolgente su questo vero e proprio *anello mancante* documentale a proposito della formazione della leggenda del Graal, è stato il Wesselofsky, nell'ormai lontano 1901[38]. Si tratta di un riferimento che lo pseudo-Germano di Costantinopoli (c. 820), nella sua *Historia ecclesiastica, et mystica contemplatio*[39], dedica, in maniera abbastanza esplicita, a un calice, nel quale sarebbe stato versato il sangue fuoriuscito dal costato lacerato del Cristo: pur non essendo legato esplicitamennte a Giuseppe, *tale calice è però nominato in stretta correlazione con lui*[40]. È un vero peccato che il Wesselofsky non abbia ritenuto, a suo tempo, di approfondire questa pur così importante questione[41]. Se andiamo ad esaminare i Vangeli canonici, naturalmente, di tutto questo non sembra esserci traccia. Se volessimo davvero trovare un passaggio evangelico, che accomuni l'idea di un calice immateriale e spirituale con il sangue di Cristo (non sotto la specie del vino, come al momento della Cena, bensì in quanto tale «per essenza»), potremmo tuttavia leggere in Lc 22, 41-44:

...et positis genibus orabat, dicens: 'Pater, si vis, transfer calicem istum a me: verumtamen non mea voluntas sed tua fiat'. Apparuit

38. A. N. WESSELOFSKY, «Zur Frage uber die Heimath der Legende von heiligen Gral», in *Archiv für slavische Philologie*, 23, 1901, p. 334. Egli è stato poi ripreso, senza ulteriori approfondimenti, da K. BURDACH, *op. cit.*, p. 171. F. ZAMBON, che si limita a citare in proposito questi due Autori (*op. cit.*, p. 94), non sembra essersi pienamente reso conto dell'importanza capitale della questione.
39. PG 98, 422d. Cfr. anche la c. 399b. Sul posto occupato dal testo in questione nella storia dell'esegesi liturgica orientale, cfr. J. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Roma 1932, III, pp. 22s. (tr. ingl.: *On the divine liturgy*, a cura di P. MEYENDORFF, New York 1984).
40. Vale la pena di riprodurre integralmente questo passo fondamentale nella traduzione latina, contenuta a fronte nello stesso volume della Patrologia Greca: *Discus est vice manuum Joseph et Nicodemi, qui funus Christo celebrarunt. Discus est autem ubi Christus infertur, si velis interpretari; coeli orbis indicans in parva circumscriptione spiritualem solem, Christum in pane visum. Poculum est vice vasis illius quod accepit sanguinem emissum ab immaculato latere puncto, et pretiosus a manibus et pedibus defluxus.*
«Il *discus* (piatto eucaristico della liturgia cristiana orientale, simbolicamente analogo alla patena, N. d. R.) rappresenta le mani di Giuseppe e Nicodemo, che celebrarono la sepoltura di Cristo. Il *discus* rappresenta poi, ermeneuticamente, il luogo ove Cristo fu posto: un disco celeste che simboleggia, con la sua piccola circonferenza, il sole spirituale, il Cristo rappresentato dal pane. Il calice rappresenta il vaso che ricevette il sangue sgorgato dall'immacolato fianco trafitto, e preziosamente colato dalle mani e dai piedi.»
41. Lo stesso Autore (*op. cit.*, p. 326) riporta la *Leggenda di Lydda* (da un codice georgiano dell'VIII secolo), secondo la quale Giuseppe raccoglie il sangue di Cristo impregnandone lo stesso sudario: ma è quasi impossibile che questo raro testo greco possa essere la fonte diretta delle rigorose informazioni *escrites*, che hanno fatto da canovaccio a Robert (tanto precise, conviene ricordarlo, che lo stesso Robert afferma di non aver *osato* creare di testa sua: «ne je le pourrois feire/neis se je feire le voloie...»); in tale canovaccio si parla certamente di un *calice* e non di una sindone.

autem illi angelus de coelo, confortans eum. Et factus in agonia, prolixus orabat. Et factus est sudor ejus, sicut guttae sanguinis decurrentis in terram.

«E inginocchiatosi, pregava: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà'. Gli apparve allora un angelo dal cielo a confortarlo. In preda all'angoscia, pregava più intensamente; e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra».

E' probabilmente anche qui che dobbiamo cercare. É anche qui che troviamo adombrata l'esistenza di quel Calice Spirituale, così appropriatamente e misteriosamente cantato dallo pseudo-Alcuino, nel carme intitolato *Ad templum Buggae*:[42]

Aureus atque calix gemmis fulgescit opertus,
Ut coelum rutilat stellis ardentibus aptum;
Sic lata argento constat fabricata patena,
Quae divina gerunt nostrae medicamina vitae,
Corpore nam Christi sacroque cruore nutrimur.

IV

Riassumendo la sequenza delle considerazioni fin qui esposte, crediamo di poter dire che i due aspetti che ci proponevamo di approfondire, e che abbiamo elencato all'inizio del presente studio, possono essere entrambi sintetizzati - almeno per quanto riguarda il punto di vista particolare che ci siamo qui proposti di studiare, e cioè il rapporto del calice-Graal di Robert de Boron con il mistero della Transustanziazione - in questa formulazione: così come il sangue versato dal Cristo costituisce la stessa ragion d'essere del vino, che in esso «si transustanzia» al momento della consacrazione eucaristica, così - noi crediamo - il Calice-Graal costituisce la stessa ragion d'essere del Calice Eucaristico, elevato dal Cristo nel corso della Cena.

Chi si è finora avvicinato maggiormente a questa impostazione, ci sembra essere Francesco Zambon: nel corso di alcune pagine illuminanti[43], e dopo aver giustamente citato in proposito

42. «Il calice d'oro rifulge ricoperto di pietre preziose, così come il cielo scintilla adornato di stelle; altrettanto immutabile permane la larga patena d'argento. Essi contengono i divini medicamenti della nostra vita, ci nutrono con il corpo e con il sacro sangue di Cristo.»
PL 101, 1311b.

43. F. ZAMBON, *op. cit.*, pp. 64-77.

Myrrha Lot-Borodine[44], egli mostra di comprendere benissimo- al contrario di quest'ultima, che pure era andata molto vicino al cuore del problema - tutte «le enormi conseguenze che questa concezione ha sul piano teologico e la sua irrimediabile estraneità a una prospettiva puramente ecclesiastica». Purtroppo, però, egli ne deduce, sulla scia della vecchia analisi del Bertoni, che il nucleo del *Joseph* deve senz'altro emanare da una concezione - se non apertamente ereticale - per lo meno segnata da venature gnostiche: si fosse pure trattato, come dice lui, di «una 'gnosi' ortodossa (...) più profonda di quella trasmessa dai Vangeli e alla quale si richiama il magistero ecclesiastico».

La nostra posizione, sia pure per molti versi affine a quella del Zambon, ne diverge però in merito alle conclusioni: possibile che non si riesca ad uscire da questo vicolo cieco? Possibile che il Calice-Graal (del *Joseph d'Arimathie,* della *Queste del Saint Graal,* del *Perlesvaus*) o debba essere considerato come un semplice tentativo ecclesiastico di cristianizzare i dati, ancora impregnati da marcate suggestioni celtiche, forniti da Chrétien de Troyes; oppure debba, al contrario, essere ritenuto l'emanazione di una gnosi, più o meno ortodossa a seconda dell'umore o delle personali concezioni religiose degli studiosi che vengono ad occuparsene, ma comunque in contrapposizione con il dogma ecclesiastico stesso?

Davvero non esiste una terza possibilità?

La nostra ipotesi ritiene di poter conciliare queste due opposte valutazioni, a loro modo entrambe estremistiche. Siamo infatti convinti che il Calice-Graal di Robert de Boron costituisca la ragion d'essere *reale* del dogma ecclesiastico della Transustanziazione, proprio allo stesso modo in cui il cambiamento di natura da parte del vino consacrato simbolizza il sangue *reale,* versato dal Cristo nel corso della sua Passione.

Se dunque di ortodossia si deve parlare, ciò dovrebbe accadere per constatare che è lo stesso dogma ecclesiastico ad essere perfettamente ortodosso rispetto alla *realtà* divina rappresentata dal simbolo del Calice-Graal: e non, come si è sempre fatto finora, per discutere, al contrario, a proposito della maggiore o minore ortodossia della concezione del Calice-Graal rispetto al dogma ecclesiastico della Transustanziazione.

44. M. LOT- BORODINE, *op. cit.*, pp. 156-157.

Data questa premessa, ne consegue logicamente che il Calice-Graal, ed i *secrez* che gli sono connessi, starebbero a significare la componente nascosta - ma certamente altrettanto essenziale - dell'insegnamento cristiano che è stato invece reso di pubblico dominio; componente, se vogliamo, esoterica, ma assolutamente *non* in contrapposizione ai Vangeli canonici e al magistero ecclesiastico, ma anzi, ad essi intimamente legata, come la causa al suo effetto, come il nocciolo al frutto che lo avvolge e che, velandolo, comunque lo presuppone.

Ricordiamo Onorio Augustodunense:[45]

Scribere nolebant evangelistae nisi quae nota erant, unde dicitur: 'Multa et alia fecit Jesus, quae non sunt scripta in libro hoc'...

Queste tradizioni *non scritte* nei Vangeli, ma altrettanto ortodosse secondo Onorio - buon ultimo di una lunga e autorevolissima schiera, che va da Clemente d'Alessandria a Origene, da S. Agostino allo pseudo-Dionigi, da Beda il Venerabile a Gregorio Magno[46]...- sarebbero poi confluite nelle *estoires escrites,* che hanno fatto da rigoroso canovaccio a Robert. Non solo Onorio, ma anche gli altri autori medievali - latini e orientali - che abbiamo citato e inventariato nel corso del presente studio, sono tutti generalmente considerati ortodossi dal punto di vista del magistero ecclesiastico: rispettati maestri di teologia e di morale (Alcuino); autorevoli compilatori di manuali teologici e liturgici di vasta diffusione (Amalario di Metz, Onorio Augustodunense, Guglielmo Durand de Mende)[47]; preziosi e onorati raccoglitori di leggende agiografiche (Jacopo da Varazze) o di modelli iconografici (Dionisio da Furnà); fervidi mistici bizantini direttamente ispirati dalla Patrologia orientale (lo pseudo-Germano di Costantinopoli).

Che bisogno c'è, dunque, di scomodare i manichei e i catari?[48] I nomi che abbiamo citato sono tutti solidamenteinseriti nel

45. «*Gli Evangelisti volevano mettere per iscritto soltanto gli avvenimenti che erano di pubblica conoscenza, per cui è scritto: Molti altri segni fece Gesù, ma non sono stati scritti in questo libro.*»
Elucidarium, ed. LEFEVRE, *op. cit.*

46. A questo proposito, cfr. in particolare i seguenti lavori di J. DANIELOU: «Les traditions secrètes des Apotres» in *Eranos-Jahrbuch,* 31, 1962, pp. 199-215; *Théologie du Judéo-Christianisme,* Tournai 1958; *Message évangelique et Culture hellénistique aux IIe et IIIe siècle,* Tournai 1961; *Les origines du christianisme latin,* Paris 1878. Cfr. anche lo stesso F. ZAMBON, *op. cit.*, pp. 52-64.

47. Ai quali si potrebbe ancora aggiungere analoghi passi di Bruno di Segni, Ruperto di Deutz, Stefano di Baugé, Ildeberto di Lavardin, Giovanni d' Avranches, Sicardo di Cremona...

48. Cfr. E. ANITCHKOF, *op. cit.*, pp. 175-178; O. RAHN, *Kreuzzug gegen der Gral,* Freiburg 1933; F. ZAMBON, *op. cit.*, pp. 68-70.

solco maestro della Chiesa. Essi hanno semplicemente rivelato il legame *segreto* del Cristo con il suo discepolo *segreto*[49] Giuseppe d'Arimatea. Un legame d'amore tramandato dapprima occultamente da una tradizione agiografica e orale[50]; poi, a un certo momento, mostrato *en apert*, secondo la promessa del Signore:

Non est enim occultum, quod non manifestetur: nec absconditum, quod cognoscatur, et in palam veniat.[51]

Promessa alla quale si conforma rigorosamente Robert de Boron nel suo *roman*, quando fa dire a Giuseppe dal Cristo:[52]

Nostre amour en apert venra
Et chaucuns savoir le pourra.

E veniamo finalmente al Calice. Parlando del calice liturgico, Alcuino, nel suo *Liber de divinis officiis*, commenta con queste parole:[53]

Calix, quem sacerdos catholicus sacrificat, non est alius, nisi ipse quem Dominus apostolis tradidit. Quia sicut divinitas Verbi Dei una est (...), non sunt tamen multa corpora Christi, neque multi calices, sed unum corpus Christi et unus sanguis cum eo, quod sumpsit in utero Virginis, et quod dedit apostolis.

Nel *Gemma animae*, Onorio gli fa eco:[54]

Idem calix est in mysterio, quem Christus in manibus tenuit, quamvis in materia metalli alius sit.

Insomma, il calice della Cena è davvero il Calice Spirituale, il calice della divinità del Verbo: modello ideale e fondamento di

49. Gv, 19, 38: Cfr. *supra*, cap. I, n. 20.
50. Cfr. *Acta Sanctorum*, VII, 507-510, Anversa 1658.
51. «Non c'è nulla di nascosto che non debba essere manifestato, nulla di segreto che non debba essere conosciuto e venire in piena luce». Lc., 8, 17.
52. «Il nostro reciproco amore uscirà allo scoperto, ed ognuno potrà venirne a conoscenza.»
Ed. NITZE, v. 843-844.
53. «Il calice con cui il sacerdote cattolico celebra il sacrificio eucaristico è assolutamente lo stesso calice che il Signore diede agli Apostoli: perché, come la divinità del Verbo di Dio è una, così non possono esistere diversi corpi di Cristo né diversi calici, bensì un solo corpo di Cristo e un solo sangue, che Egli assunse nell'utero della Vergine, e che diede agli Apostoli.»
PL 101, 1260d.
54. «E' nel segreto lo stesso calice che Cristo tenne tra le mani, benché possa materialmente apparire diverso.».
PL 172, 578c.

tutti i calici materiali della celebrazione liturgica. Ma il Calice Spirituale della Cena è o no, a sua volta, *idem in mysterio* con il Calice-Graal trasmesso dal Cristo a Giuseppe? In altri termini: il vino consacrato dal Cristo nel corso della Cena può essere esso stesso identificato con quel sangue stillato dalle sue piaghe, che si racconta, fu raccolto da Giuseppe? Robert de Boron ce lo dice apertamente[55]: il calice della Cena venne raccolto da un Ebreo durante la confusione generata dall'arresto del Signore; fu poi da quest'ultimo offerto in dono a Pilato; a sua volta, Pilato lo regala a Giuseppe; il quale ultimo vi raccoglie il sangue sgorgato dalle ferite del Signore, appena deposto dalla croce.

Ancora una volta, la fonte scritta più completa, anche su questo punto, la ritroviamo nell'*Historia ecclesiastica, et mystica contemplatio* dello pseudo-Germano di Costantinopoli. Unico a parlare apertamente dell'esistenza di un calice, nel quale sarebbe stato raccolto il sangue del Signore, e a parlarne in diretta connessione con Giuseppe[56], lo pseudo-Germano è anche l'unico a rivelare l'intimo legame esistente tra questo Calice, contenente il sangue stillato dalle piaghe, e i calici della Cena e della Messa.

Il passo in questione, al quale non sembra essere stata finora attribuita la meritata attenzione, così recita[57]:

Poculum est vice vasis illius quod accepit sanguinem amissum ab immaculato latere puncto, et pretiosus a manibus et pedibus defluxus. Poculum rursum est ad exemplum craterae illius quam describit proprie Sapientia sive Filius Dei: miscuit enim sanguinem suum vice vini illius, et proposuit in sancta mensa, inquiens omnibus: 'Bibite sanguinem meum, pro vino misto vobis, in remissionem peccatorum' et in vitam aeternam.

Dunque, secondo queste inequivocabili parole dello pseudo-Germano, il calice della messa esemplifica sia il calice contenente il sangue del Signore sia - citato soltanto per secondo - il calice della Cena, contenente il vino eucaristico. La versione fornita,

55. Ed. NITZE, vv. 395-398; 433-435; 507-510; 563-572.
56. Cfr. *supra*, e n. 35.
57. «Il calice rappresenta il vaso che ricevette il sangue sgorgato dall'immacolato fianco trafitto, e preziosamente colato dalle mani e dai piedi. Il calice rappresenta anche quel cratere che propriamente simboleggia la Sapienza, ovvero il figlio di Dio: Egli volle infatti mescere il Suo sangue rappresentato dal vino, e lo offrì durante la Santa Cena, dicendo a tutti:«Bevete il mio sangue, versatovi sotto forma di vino in remissione dei peccati» e per la vita eterna.»
PG 98, 422d. Riportiamo per motivi di opportunità, anche il passaggio immediatamente precedente, già trascritto *supra*, n. 40. Cfr. HIERONYMUS LAURETUS, *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, I, Venetiis 1575, c. 179r: *Crateres, in quos funditur sanguis, significare possunt sensus, qui reguntur sapientia morali, quae vim habet a passione Christi.*

circa duecento anni dopo, da Robert de Boron[58], sembrerebbe non discostarsi da questa impostazione: il Calice-Graal è il modello ideale del calice liturgico, con il calice eucaristico come intermediario; e la persona di Giuseppe - così come in Alcuino, in Amalario, soprattutto in Onorio, e negli altri citati - è intimamente legata ad entrambi. Dice infatti, nel *Joseph*, il Signore a Giuseppe:[59]

Saches que jamais sacremenez
Feiz n'i ert, *que ramembrenz*
De toi n'i soit. Tout ce verra
Qui bien garder y savera.

Dunque, come nei passi capitali di Onorio e di Robert già precedentemente citati, il *veissel* fonda il calice liturgico[60], il quale a sua volta, è il simbolo del sepolcro[61]. Così tutti gli elementi, fin qui raccolti ed esposti, porterebbero a confermare una sola possibile conclusione: è il Calice-Graal di Robert de Boron, è il misterioso *Skeuos* dello pseudo-Germano, il vero *secrez* invisibile, che conferisce al calice liturgico la sua più intima sacralità.

Tale rapporto non è dunque nè gnostico nè tantomeno ereticale, come sostenuto dal Bertoni, e in maniera più velata dal Zambon, ma è al contrario il fondamento stesso dell'ortodossia dei gesti liturgici riferiti al calice della Messa: tra Calice-Graal e calice ecclesiastico esiste, in definitiva, un rapporto organico, simbiotico, imprescindibile, linearmente consequenziale[62]. Tale rapporto, però, non coincide affatto in tutto e per tutto con il mistero stesso della Transustanziazione, come ritenuto dal Marx e, sia pure in maniera pù problematica, dalla Lot-Borodine. Ci sembra, piuttosto, che abbia direttamente a che fare con l'archetipo ideale, unico a potersi propriamente definire *reale*, il quale *fonda* il mistero della Transustanziazione: che da esso trae a sua volta realtà nell'ordine che gli è proprio, e che necessariamente

58. Interamente recepita soprattutto dalla mistica *Queste del Saint Graal*.
59. «Sappi che non verrà mai celebrato un rito eucaristico senza che tu non venga ricordato. Tutto questo si verificherà anche per chi saprà ben custodire (il Graal).»
Ed. NITZE, vv. 887-890.
60. *Ibid.*, vv. 901-913.
61. PL 172, 55/8bc.
62. Che i calici liturgici esemplifichino il Graal è poi detto apertamente nel *Perlesvaus* (ed. W. A. NITZE, Chicago 1932, I, l. 7221-2 e 7864; tr. it. in *La leggenda del Santo Graal,* a cura di G. AGRATI e M. L. MAGINI, II, Milano 1995): «L'estoire nos tesmoigne qu'en cel tans n'avoit en la terre lo roi Artu nul galice (...). Li rois sejorna a Cardueil grant piece. Il crei en Damleieu e en sa douce mere molt bien. *Il apporta l'essamplaire de faire le galices del chastel ou li graaus estoit. Il les commanda a faire par tote sa terre*, por lo sauveor du mont servir plus honoreement».
«Egli conservò l'usanza di fare i calici come quelli del castello ove era il Graal. ordinò di fabbricarli in tutti i suoi territori, affinché il Salvatore del mondo potesse essere ancor meglio servito e onorato.»

lo presuppone[63]. Gli elementi essenziali della leggenda del Graal non derivano dalla liturgia, greca[64] o latina[65] che sia: semmai, è la liturgia, come ricordano tutti i grandi compilatori di materiali liturgici, che abbiamo citato, a derivare dalle opere che, *ab origine*[66], sono state «par les granz clers feites et dites», e che costituiscono le immutabili *estoires* della leggenda del Graal.

63. Quando Mary GRIFFIN, «A reading of Robert de Boron», in *Publications of Modern Languages of America*, 80, 1965, pp. 499-507; e Alexandre MICHA, *op. cit.*, p. 217, affermano che non sono certo le dispute ecclesiastiche sulla Transustanziazione (cfr. *supra*, n. 6) a preoccupare eccessivamente Robert de Boron, essi confermano, sia pure implicitamente, questa nostra tesi.
64. Wesselofsky, Burdach, Anitchkof.
65. Nitze, Lot-Borodine, O'Goorman.
66. Per una dettagliata analisi del concetto di tempo *circolare*, liturgico, contrapposto a quello di tempo *lineare*, storico, cfr. soprattutto M. ELIADE, *Le mithe de l'éternel retour*, Paris 1969; e A. K. COOMARASWAMY, *Le temps e l'éternité*, Paris 1976.

Capitolo quarto

Pietro Cantore, Innocenzo III e la *Queste del Saint Graal*: la Liturgia del Graal

Posizione del problema: a) la controversia

La parola e l'idea

Nella formulazione solenne del Concilio di Trento (1551), viene definitivamente precisato il contenuto reale del termine *transustanziazione:*

per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Domini nostri, et totius sustantiae vini in substantiam sanguinis eius[1].

Tale idea fondamentale è sempre stata presente nella Patrologia, fin dai primi secoli[2]. Nell'alto medioevo, l'idea della transustanziazione è chiaramente presente, ad esempio, in uno scritto di Alcuino (m. 804):

..et profer eo tempore opportuno, quo et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris[3].

1. «Attraverso la consacrazione del pane e del vino si verifica la conversione dell'intera sostanza del pane nella sostanza del corpo di Nostro Signore, e dell'intera sostanza del vino nella sostanza del Suo sangue.»
Cfr. H. DENZIGER-A. SCHOMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Roma 1967, 1642: Sessio XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, can. 2.
2. Per restare nel campo latino basterà citare S. Ambrogio (m. 397), che la esprime con il termine *commutatio* nel trattato *De sacramentis* (PL 16, 441a).
3. «E fallo nel momento esatto, in cui avrai consacrato il pane e il vino nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo.»
Ep. XLI ad Paulinum Patriarcham, PL 100, 203a. Per altre equivalenze terminologiche negli autori ecclesiastici dell'età carolingia, cfr. C. GLIOZZO, *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno monaci di Corbia*, Palermo 1945. Più in generale, sulla controversia eucaristica del IX secolo a proposito della Presenza reale o simbolica nelle specie consacrate, cfr. soprattutto H. de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen age*, Paris 1944, pp. 255-262.

Una terminologia equivalente viene usata dal Sinodo Lateranense del 1079 nella controversia con Berengario di Tours[4], nel redarre la ritrattazione da quest'ultimo giurata e sottoscritta:[5]

Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum (...) substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri...[6]

Il termine *transustanziazione,* in quanto tale, appare per la prima volta in un passo delle *Sententiae,* redatto intorno al 1140 dal cardinale Rolando Baldinelli, futuro papa Alessandro III:

Verumtamen, si necessitate imminente, sub alterius panis specie consecraretur, profecto fieret transsubstantiati Sanguinis autem numquam fit nisi de vino transsubstantiatio[7].

A partire da questo momento, il termine comincia ad apparire con sempre maggiore frequenza negli scrittori ecclesiastici[8].

Pietro Cantore e Innocenzo III

Un primo aspetto che riguarda direttamente - come vedremo meglio in seguito - l'argomento del presente studio, è la controversia che si accese alla fine del XII secolo, tra i maestri di teologia, a proposito della transustanziazione. In particolare, un

4. Sull'eresia berengariana (che negava la conversione delle specie eucaristiche nel Corpo e nel Sangue di Cristo, affermando che ad esse si «aggiungeva» soltanto la Sua presenza spirituale), cfr. soprattutto J. de MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle*, Leuven 1971.
5. E in seguito nuovamente abiurata...
6. «Io, Berengario, credo con il cuore e attesto con la bocca che il pane e il vino sono sostanzialmente convertiti nella vera e propria carne vivificatrice, e nel sangue, di Gesù Cristo nostro Signore.»
Cfr. DENZIGER-SCHONMETZER, *op. cit.*, 700.
7. «Nondimeno, se per una qualche superiore necessità, la consacrazione avvenga su di una vera specie di pane, la transustanziazione si verificherà certamente; mentre la transustanziazione del sangue non potrebbe in alcun modo verificarsi, se non (dalla specie) del vino.»
Ed. U. GIETL, Friburgo in Br., 1891, p. 231. Ma cfr. l'*Instructio sacerdotis* di un Anonimo Cistercense (prima metà del XII secolo): *Panis enim in manibus tuis (...) transubstantiatur* «E il pane si transustanzierà nelle tue mani.»
(PL 184, 785c).
8. Per la storia del termine, cfr. J. De GHELLINCK, «Eucharistie au XIIe siècle en Occident», in *DthC*, V, 2, Paris 1913, in particolare la c. 1298.

personaggio eminente come Pietro Cantore (m. 1197), nella sua *Summa de sacramentis et animae consiliis*[9], sosteneva che la transustanziazione del pane aveva luogo soltanto *dopo* che le parole di consacrazione del calice fossero state a loro volta pronunciate. Tale dottrina ottenne subito numerosi consensi. Contro di essa si levò, intorno al 1195, il cardinale Lotario dei Conti di Segni, che nel 1198 sarebbe diventato papa con il nome di Innocenzo III:

...dicitur a quibusdam, quod cum totum est dictum, totum est factum, nolentes vel non valentes ipsius conversionis determinare momentum. Alii dicunt et bene, quod licet ad prolationem praecedentium panis a natura mutetur in corpus, et ad prolationem sequentium vinum praeterea mutetur in sanguinem, numquam tamen corpus est sine sanguine, vel sanguis est sine corpore (...), sed sub forma panis sanguis existet in corpore, per mutationem panis in corpus[10].

Si giungeva così al Concilio Lateranense IV (1215), presieduto dallo stesso Innocenzo III un anno prima della sua morte. Gli atti di questo Concilio sono andati perduti, ma è restato il testo dei settanta *capitula* da esso approvati. Nel primo canone, intitolato *De fide catholica*, nel corso di una definizione solenne contro l'eresia catara e albigese, troviamo scritto:

..idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina[11].

9. Ed. J.-A. DUGAUQUIER, Paris 1954-57. Cfr., sull'argomento, E. DUMOUTET, «La théologie de l'Eucharistie à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la »Summa de sacramentis«, in *Arch. d'hist. doctrin. et litt. du moyen age*, 14, 1945, pp. 181-262.

10. «Qualcuno sostiene che l'integralità (della transustanziazione) si verifichi dopo che tutte le parole (di consacrazione) siano state pronunciate, non volendo - o non potendo - determinare (l'esatto) momento di tale conversione. Altri dicono, a ragione, che è sufficiente pronunciare le parole (di consacrazione) del pane, perché esso si muti in corpo, e con esse il vino si muti in sangue. Infatti, in nessun modo può esistere un corpo senza sangue, oppure un sangue senza corpo; ma invece il sangue è già presente nel corpo sotto le specie del pane, in grazia della conversione del pane in corpo.»
De sacro altaris mysterio, PL 217, 868b.

11. «Lo stesso sacerdote si identifica con il sacrificio di Gesù Cristo, il cui corpo ed il cui sangue sono realmente contenuti nel sacramento dell'altare sotto le specie del pane e del vino: poiché, in virtù della potenza divina, il pane si è transustanziato in corpo, e il vino in sangue.»
Cfr. DENZIGER-SCHONMETZER, *op. cit.*, 802. Per una analisi più generale del Concilio, cfr. A. LUCHAIRE, *Innocent III. Le Concile de Latran et la réforme de l'Eglise*, 6 voll., Paris, 1904-08.

Per la prima volta il termine *transustanziazione* entrava in un atto ufficiale della Chiesa. Poco più di tre secoli dopo, come abbiamo visto all'inizio, il Concilio di Trento lo avrebbe definitivamente ufficializzato, definendolo espressione «conveniente e propria»[12] del dogma cattolico.

Posizione del problema: b) la «Queste»

L'ambiente e la data

Come si sa, la *Queste del Saint Graal* - la cui attribuzione al chierico Gualtiero Map è tuttora ampiamente dibattuta[13] - costituisce la penultima parte del grande ciclo romanzesco in prosa, cosiddetto del *Lancelot-Graal:* nell'ambito di tale ciclo, essa costituisce un momento a sé stante, una fioritura mistica di eccezionale vigore, tutta dominata da un marcato carattere estatico e visionario.

L'ultimo editore dell'opera, Albert Pauphilet, in uno studio del 1921 che resta a tutt'oggi fondamentale sull'argomento[14], ha ampiamente dimostrato l'origine cistercense del romanzo. In un magistrale studio di poco seguente[15], Etienne Gilson ha ulteriormente approfondito tale analisi, con particolare riferimento ai testi di S. Bernardo. La tesi di Gilson è stata poi completata da Myrra Lot-Borodine[16], che ha messo in luce ulteriori affinità con l'opera di Guglielmo di Saint-Thierry.

Albert Pauphilet[17], riprendendo le argomentazioni già esposte in precedenza da Ferdinand Lot[18], colloca la redazione della *Queste* in un periodo compreso tra il 1214 e il 1227, fissandolo induttivamente intorno al 1220.

12. *Ibid.* 1642.
13. Per una analisi degli opposti pareri, cfr. ad esempio L. CHARVET, *Des vaus d'Avalon à la Queste du Graal,* Paris 1967, pp. 106-116.
14. A. PAUPHILET, *Etudes sur la «Queste del Saint Graal» attribuée à Gautier Map,* Paris 1921.
15. E. GILSON, «La mystique de la grâce dans la 'Queste del Saint Graal'», in *Les idées et les lettres,* Paris 1955, pp. 59-91.
16. M. LOT-BORODINE, «Les grands secrets du Saint-Graal dans la «Queste» du Pseudo-Map», in *Lumière du Graal,* Paris 1951, pp. 151-174.
17. *Op. cit.*, p. 11s.
18. F. LOT, *Etude sur le Lancelot en prose,* Paris 1918, pp. 131s.

La «Queste» e le polemiche della transustanziazione

Benché Pietro Cantore fosse morto nel 1197, gli effetti della polemica a proposito del momento esatto, in cui avrebbe dovuto verificarsi la transustanziazione delle specie eucaristiche, duravano ancora all'epoca della redazione della *Queste*: come testimonia la stessa enunciazione del Concilio Lateranense IV, che è del 1215. Nel suo già citato studio, Albert Pauphilet, appoggiandosi sulla citazione di uno dei passaggi capitali dell'opera[19],vede nella *Queste* un importante momento della contesa: mostrando il *pane* mutarsi miracolosamente nel corpo di un bambino - nel corso della liturgia angelica del Graal - l'autore intenderebbe - secondo Pauphilet - prendere apertamente posizione contro le teorie di Pietro Cantore: le quali, ripetiamolo, postulavano una transustanziazione verificatesi soltanto dopo la consacrazione di *entrambe* le specie eucaristiche.

Questa contesa sul momento esatto della transustanziazione non esprimeva soltanto le sottigliezze di una dotta disputa tra teologi: la posta in gioco era molto concreta, e toccava sentimenti profondamente radicati nella consuetudine dei fedeli. Proprio il XII secolo, infatti, aveva visto manifestarsi, in Occidente, l'inizio di una tendenza ad abbandonare, per quanto riguardava i fedeli, la comunione sotto entrambe le specie. Affermando solennemente la Presenza Reale del Cristo, nella sua integralità, già nel solo pane consacrato, la Chiesa appoggiava dunque decisamente la nuova tendenza: diventa allora facile, a questo punto, riconoscere dietro ai sostenitori delle teorie di Pietro Cantore, coloro che erano rimasti attaccati alla tradizione originale, e che lottavano per la conservazione della comunione al calice. Essendosi affermate - e non senza fatica - le concezioni teologiche appoggiate dalla Chiesa di Innocenzo III, la stessa consuetudine della comunione al calice finì con il rarefarsi del tutto, in maniera ormai irreversibile, verso la fine del XIII secolo [20].

19. *Op. cit.*, p. 29:
Lors first Josephes semblant que il entrast ou sacrament de la messe. Et quant il i ot demoré un poi, si prist dedenz le saint Vessel une oublee qui ert fete en semblance de pain. Et au lever que io fist descendi de vers le ciel une figure en semblance d'enfant, et avoit le viaire ausi rouge et ausi embrasé come feu; et se feri ou pain, si que cil qui ou palés estoient virent apertement li pains avoit forme d'ome charnel. «Poi Giuseppe compì i medesimi gesti dell'inizio del sacramento della messa. Dopo qualche tempo prese dal Santo Vaso un'ostia in forma di pane, e al momento dell'elevazione, una figura di bimbo, che aveva il volto rosso e infuocato, discese dal cielo: egli penetrò nell'ostia e tutti gli astanti videro chiaramente che il pane assumeva forma di uomo carnale». (cfr. *La Queste del Saint Graal,* ed A. PAUPHILET, Paris 1923, p. 269).

20. Per tutto quanto concerne l'evolversi della tradizione della comunione al calice, cfr. J.-A. JUNGMANN, *Missarum solemnia. Explication génétique de la messe romaine,* Paris 1954, III, pp. 315-19.

Transustanziazione e miracoli eucaristici

La liturgia del Graal

La convinzione espressa da Albert Pauphilet, a proposito di un allineamento della *Queste* con gli avversari della dottrina di Pietro Cantore, meriterebbe forse un supplemento di discussione. Lo stesso Ferdinand Lot[21], analizzando proprio il medesimo brano portato ad esempio dal Pauphilet, si fa portavoce di conclusioni diametralmente opposte.

Per quanto ci riguarda, vorremmo aggiungere, a nostra volta, qualche osservazione. Se è vero che, nel corso della liturgia angelica descritta dalla *Queste,* il pane si trasforma nel corpo di un non meglio identificato «bambino», è anche vero che, dopo soltanto qualche riga, è proprio il Cristo, ancora tutto sanguinante, a uscire dallo stesso Graal[22]. Quasi che la comparsa del bambino al posto del pane costituisse soltanto un annuncio, una premessa del vero miracolo: l'uscita del Cristo sanguinante dal mitico simbolo «celestiale» del calice eucaristico[23].

Parrebbe dunque, esaminando attentamente l'intero svolgimento della liturgia del Graal, descritta nella *Queste*, che gli intendimenti dell'opera in proposito siano da considerarsi più ambigui di quanto, a prima vista, possa apparire: essa sembra infatti, mentre pare appoggiare - cautelativamente - la dottrina prevalente all'interno della Chiesa proprio in quegli stessi anni, volere invece velatamente ribadire la propria fedeltà all'antica liturgia della comunione dei fedeli al calice: autentica posta in gioco celata dietro lo schermo costituito dalla controversia teologica a proposito delle idee sulla transustanziazione, espresse da Pietro Cantore.

21. *Op. cit.*, p. 164.
22. Ed. PAUPHILET, *cit.*, p. 270.
23. Si noti che, nell'episodio in questione, lo stesso «pane» destinato a trasformarsi nel «bambino», è stato a sua volta estratto dal Graal. Questo potrebbe ricordare la pratica cosiddetta della *intinctio*, ovvero la comunione dei fedeli per mezzo di un pane consacrato, che veniva appunto intinto nel calice eucaristico: normalmente praticata ancora oggi nel rito bizantino, tale consuetudine è attestata in occidente, soprattutto nei Paesi settentrionali, fin dalla fine del VII secolo, e pare essere stata ancora in uso, sia pure contro l'opinione ecclesiastica maggioritaria, almeno per tutto l'XI secolo (cfr. J.-A. JUNGMANN, *op. cit.*, III, p. 317, con abbondante bibliografia).

La «Queste» e i miracoli eucaristici

Questa opinione potrebbe venire avvalorata, se prendessimo in considerazione le varie narrazioni di miracoli eucaristici, che possono avere influito sulla elaborazione dei passi della *Queste,* di cui ci stiamo occupando.

Tralasciando le analoghe e pur preziose narrazioni di fonte orientale[24], troviamo in Occidente una lunga serie di descrizioni di miracoli eucaristici, del tutto affini a quello in oggetto. Nella anonima *Vita Odonis* (c. 937), il pane e il vino si mutano in carne e sangue[25]; nel suo dodicesimo sermone contro i catari, Egberto di Schonau (c. 1160) narra di un identico miracolo verificatosi nel corso di una messa leggendaria, officiata da S. Gregorio Magno[26]; nella *Vita Hugonis Lincolniensis* (c. 1220), di autore incerto, l'ostia, al momento dell'elevazione, si trasforma in un candido fanciullo[27]; nel *Dialogus de miraculis* di Cesario di Heisterbach (c. 1240), subito dopo la recitazione dell'*Agnus Dei,* appare un bambino crocifisso, il cui sangue cola fin dentro al calice[28].

Prima ancora di tutti i testi citati, già lo ps. -Germano di Parigi, nella nota *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae* (c. 640), scriveva, parlando della liturgia dei primissimi secoli cristiani, che

dum sacerdos oblationem confrangeret, videbatur quasi Angelus Dei membra fulgentis pueri cultro concaedere, et sanguinem ejus in calicem excipiendo colligere...[29]

Ci sembra dunque che l'accento pressoché continuo, posto dalle narrazioni di tali miracoli eucaristici sul sangue e sul calice, intesi come simboli privilegiati per esprimere la Presenza Reale, vada nel senso della nostra ipotesi: sia le narrazioni dei miracoli

24) La più tipica delle quali è quella narrata dallo ps. -Gregorio Decapolita, all'inizio del *Sermo historicus* (PG 100, 1201-4).25. PL 133, 939c. Cfr. *infra* fig. IV.

25. PL 133, 939c.

26. PL 195, 94ab. Cfr. *infra*, fig. IV.

27. PL 153, 1036bc (edizione moderna di D. L. DOUIE e H. FARMER, London 1962).

28. Cfr. CESARIO DI HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum,* ed. J. STRANGE, Colonia 1851, II, p. 197. Numerosi altri miracoli eucaristici sono citati in W. ROACH, «Eucharistic tradition in the «Perlesvaus'», in *Zeitschrift fur romanische Philologie,* 59, 1939, pp. 10-56.

29. «Mentre il sacerdote spezzava l'ostia, sembrò quasi che un Angelo di Dio trafigesse con un coltello le membra del fanciullo risplendente, e che il sangue che ne sgorgava si raccogliesse nel calice.»

PL 72, 94ab (edizione moderna di J. QUASTEN, Munster/Westf., 1931). Cfr. ancora *Acta SS.*, VII, Anversa, 1658,p. 378.

eucaristici che i già citati passi della *Queste*, pur non prendendo apertamente le parti della dottrina a proposito del momento della transustanziazione, così nitidamente esemplificata dalla teologia eucaristica di Pietro Cantore, tuttavia finiscono - per lo meno simbolicamente - con il privilegiare il mistero della transustanziazione del vino.

Ancora un esempio particolarmente significativo. Proprio nelle prime decadi del XII secolo, secondo il Dumoutet[30], cresce, a livello popolare, la credenza nella produzione di effetti meravigliosi, che sarebbero derivati soltanto dalla semplice contemplazione dell'ostia, al momento dell'elevazione. Invece, nella *Queste*, la cui redazione è esattamente contemporanea a quel periodo, l'eroe spirituale Galaad raggiunge la suprema estasi mistica al momento in cui giunge a contemplare il *contenuto* del Graal, che pur restando misterioso, non può comunque non avere direttamente a che fare con il Sangue divino[31].

La questione cistercense

Ritornando al nostro argomento, ci si potrà chiedere come mai la *Queste*, proprio in quanto espressione dell'ambito cistercense, mantenga una ambiguità così significativa su un punto fondamentale della dottrina ecclesiastica: che proprio in quello stesso periodo era stata così vigorosamente affermata, sia dal papa Innocenzo III, nei suoi scritti personali, che dallo stesso Concilio Lateranense IV.

A questo proposito, ci limiteremo ad osservare che tale ondeggiamento ideologico si ritrova proprio alle origini stesse della mistica cistercense, ovvero negli scritti di S. Bernardo. Né Pauphilet né Gilson né Lot-Borodine, a quanto ci consta, si sono accorti di un passo assai interessante di S. Bernardo, citato

30. E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrament*, Paris 1926, p. 18s.

31. Ed PAUPHILET, *cit.*, pp. 277s:
Et il se tret avant et regarde dedenz le daint Vessel. Et si tost come il i ot regardé, si comence a trembler molt durement, si tost come la mortel char commenca a regarde les experitex choses.
«(Galaad) si fece avanti e guardò all'interno del Vaso. Non appena lo ebbe fissato, cominciò a tremare perchè la sua carne mortale cominciava a percepire le cose spirituali».
Ricordiamo che, secondo la versione cristrianizzata della leggenda - inaugurata dal *Joseph d'Arimathie* di Robert de Boron (c.1200 e accolta anche dalla *Queste* - il Graal é il calice dell'Ultima Cena, nel quale Giuseppe d'Arimatea avrebbe raccolto il sangue colato dalle piaghe del Signore, al momento della deposizione dalla croce.

invece da Bodo Mergell nel corso di un ormai lontano convegno tenutosi a Strasburgo sulla letteratura del Graal:[32]

Quid ego infoelix, quo me vertam, si tantum thesaurum, si preciosum depositum, quod sibi Christus sanguinem proprio indicavit, contigerit negligentius custodire? Si stillantem in cruce Domini sanguinem collegissem, essetque repositus penes me in vase vitreo, quod et portari saepius oportet, quid animi habiturus essem in discrimine tanto? Et certe id servandum accepit, pro mercator non insipiens - ipsa ubique sapientia - sanguinem illum dedit.[33]

Volendo approfondire ulteriormente l'argomento, si potrebbero notare alcuni particolari che, se presi singolarmente, possono anche apparire insignificanti; ma che, se ricomposti in un *puzzle*, riservano probabilmente qualche sopresa.

Intanto, proprio attraverso la mediazione cistercense, scopriamo un inatteso legame tra i due grandi contendenti della disputa sul momento esatto della transustanziazione: Innocenzo III e Pietro Cantore. Il primo, come si evince da svariati passi della monumentale opera del Luchaire[34], oltre a nutrire una particolare affezione nei confronti dell'ordine cistercense - tanto

32. B. MERGELL, «Les livres de Gahmuret dans le «Parzival» de Wolfram d'Escenbach», in *Les romans du Graal au XIIe et XIIIe siècle*, Paris 1956, p. 192.

33. «Dove potrei andare a nascondere la mia infelicità, se non riuscissi a custodire con ogni cura un così grande tesoro, un così prezioso lascito come è il sangue di Cristo? Se avessi raccolto il sangue del Signore che colava dalla croce, e lo avessi conservato in un vaso di vetro, dovendolo poi molto spesso trasferire da un luogo all'altro, con quale stato d'animo affronterei una simile responsabilità?»

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermo III in tempore*, PL 183, 46c. Ancora a proposito della liturgia «angelica» della *Queste* e per di più in diretto rapporto con le probabili origini cistercensi di questo scritto, abbiamo recentemente rinvenuto un breve passo, attribuito a S. Bernardo, che ha il merito particolare di abbinare il «sepolcro nuovo» di Giuseppe d'Arimatea (cf. *supra*, cap. III) con un coro di angeli salmodianti:

Joseph ab Arimathaea, vir sanctus, et justus, qui cum Nicodemo deposuerat Christi corpus de cruce (...), posuit illud in monumentum novum, quod fecerat sibi alacriter, et devote; tunc ad illius exsequias angelorum millia millium decantabant, quia omnes convenerant ad sepulturam Domini sui. Illi laudes extollebant ad coelum (Liber de passione Christi, PL 182, 1139-1140).

(Giuseppe d'Arimatea, uomo santo e giusto, che insieme a Nicodemo aveva deposto il corpo di Cristo dalla croce, lo pose nel proprio sepolcro nuovo; al momento delle esequie, migliaia e migliaia di angeli cantavano in coro, perchè erano tutti convenuti ad assistere alla sepoltura del loro Signore. Essi innalzavano le loro lodi al cielo).

Considerando l'ormai acquisita assimilazione simbolica tra calice e «sepolcro nuovo» - operata da autori ecclesiastici di grande reputazione, sia anteriori a Bernardo (Rabano Mauro) che a lui contemporanei (Onorio Augustodunense) - possiamo dunque apprezzare come si conviene questo ulteriore piccolo tassello, che viene anch'esso a confermare l'affinità di rapporti esistenti trea la più autorevole speculazione mistica e teologica di stampo ecclesiastico, e la leggenda cristiana del Graal.

34. A. LUCHAIRE, *op. cit.*, cfr. n. 12.

da esonerarlo dall'obbligo del pagamento delle decime - si considerava un vero discepolo di S. Bernardo, che restava anche il suo autore preferito; il secondo[35], proprio in punto di morte, sopravvenuta durante un soggiorno nell'abbazia di Longpont, prese l'abito cistercense[36].

Inoltre, determinanti influssi cistercensi si riscontrano anche nelle principali narrazioni di miracoli eucaristici, più o meno contemporanee alla redazione della *Queste*: cistercense, ad esempio, era Cesario di Heisterbach, autore di un già citato *Liber de miraculis,* nel quale è descritta una transustanziazione miracolosa molto simile a quella narrata dalla *Queste*[37].

Albert Pauphilet[38] ha inoltre fatto notare l'interessante somiglianza tra un passo della *Queste* sul peccato di lussuria che, attraverso la donna, ha macchiato anche persone del calibro spirituale di Salomone e Sansone, e un'osservazione tratta dal *De contemptu mundi* di Innocenzo III[39]. Un altro elemento comune, e decisamente sorprendente - a nostra conoscenza ancora mai segnalato - è da riscontrarsi in un passo del *De sacro altaris mysterio*[40]: Innocenzo III vi descrive una liturgia angelica in tutto e per tutto simile a quella della *Queste*, e cita abbondantemente una

35. Cfr. F. S. GUNTHER, *Petrus Cantor Parisiensis, Sein Leben und Seine Schriften,* Graz 1898.

36. Sempre a Longpont, nel 1200, il priore dell'abbazia ebbe una visione del Signore, che gli apparve sanguinante e amorevole, proprio come nel passo della *Queste*:

qualis a pictoribus in vitro depingi solet Domini Nostri imago

«Identico all'immagine di Nostro Signore che i pittori sono soliti dipingere su vetro.»
(cfr. *Vetera chronica*, ed. MANRIQUE, in *Cistercensium seu verius ecclesiasticorum annalium libri a condito cistercio,* Lyon 1647, III, p. 359 (cit. in PAUPHILET, *op. cit.*, p. 103).

37. L'opera di Cesario di Heisterbach è stata ampiamente studiata da A. PAUPHILET, *op. cit.*, pp. 85-102. Più in generale, sul rapporto tra mistica cistercense, narrazioni di miracoli eucaristici e *Queste del Saint Graal*, cfr. anche P. BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters,* Breslau 1938, pp. 22s e 102-106; e M. I. VALLERY-RADOT, Les sources d'un roman cistercien: la «Queste del Sant Graal»», in *Collectanea O. C. R.*, 17, 1955, pp. 201-13; 18, 1956, pp. 199-213 e 321-32.

38. A. PAUPHILET, *op. cit.*, pp. 40s.

39. *Queste del Saint Graal,* ed. PAUPHILET, p. 125:

Et tant qu'un darreain li fu avis qu'il te porroit plus tost mener par fame que par autre chose a pechier mortelment, et dist que li premiers peres avoit esté par fame deceuz, et Salemons li plus sages de toz les terriens, et Sanson Fortins li plus forz de toz homes...

«Infine ritenne che per mezzo di una donna più che di alcun'altra cosa egli ti condurrebbe a commettere peccato mortale: è da una donna che fu ingannato il nostro primo padre (Adamo, n. d. t.), e anche Salomone, il più saggio di tutti gli uomini, e Sansone il più forte...»
De contemptu mundi, PL 217, 726a:

Haec denique (...) Samsonem seduxit, Salomonem pervertit. Verum est ergo quod legitur, propter species mulieris perientes.

«Alla fine, è stata (la donna) a sedurre Sansone, a corrompere Salomone.»

40. PL 217, 891ab.

osservazione, su tale argomento, proprio di quello stesso S. Gregorio Magno, la cui messa miracolosa abbiamo già visto avere costituito uno dei più notevoli modelli del miracolo eucaristico narrato dalla *Queste*![41].

Certamente, il materiale raccolto è ancora troppo scarso, per giustificare delle conclusioni definitive. Ma ci sembra che basti, almeno, per poter stimolare ricerche più approfondite. La disputa teologica sul momento esatto della transustanziazione eucaristica; il mistero della Presenza Reale nella specie del pane e del vino; il problema della comunione al calice da parte dei fedeli; la mistica cistercense della visione diretta; i segreti rapporti, venati da una contrapposizione forse non proprio così sostanziale, tra alcuni aspetti della teologia di Innocenzo III e alcuni significati profondi, velati dietro all'immaginifica narrazione cistercense della *Queste del Saint Graal*: tutti questi elementi appaiono visibilmente legati da un unico gioco di affinità e opposizioni, ricco di sfumature e di risvolti, probabilmente, almeno per certi versi, ancora tutti da esplorare[42].

41. Riportiamo per esteso il passo di S. GREGORIO MAGNO (m. 604), citato da Innocenzo III, e che si può leggere anche in PL 77, 425-428 (*Dialogi*, edizione moderna di U. MORICCA, Roma 1924):

Quis fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, et in Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, id est terrenae coelestibus jungi, unum quid invisibilibus et visibilibus fieri?
«Chi tra i fedeli potrebbe dubitare che, nel momento stesso del sacrificio, i cieli si aprano al suono della voce del sacerdote, e che nel mistero di Gesù Cristo siano presenti i cori angelici, e che le cose più basse si associno alle alte, ossia che le cose terrene si congiungano con quelle celesti, e che le cose invisibili e quelle visibili diventino una cosa sola?»

Vediamo ora la *Queste*, ed. PAUPHILET, p. 277:

Et quant il vondrent el palés que len apeloit esperitel, si regarderent devant le saint Vessel: et voient un bel home vestu en semblance de evesque, et estoit a genolz devant la table et batoit sa coupe; et avoit entor lui si grand plenté d'angleres, come se ce fust Jhesucrist meisme. Et quant il ot esté grant piece a genolz, si se leva et commenca la messe de la glorieuse Mere Dieu.
«E giunti al Palazzo Spirituale, contemplarono il Santo Vaso. Videro allora un bell'uomo vestito come un vescovo, che si batteva il petto, inginocchiato davanti alla tavola: era circondato da una folla d'angeli, come se fosse stato Gesù Cristo in persona. Dopo essere rimasto a lungo inginocchiato, si levò ed iniziò la celebrazione della messa della gloriosa Madre di Dio».
Notevole anche, a questo proposito, lo ps. -GERMANO DI PARIGI, che nel passo già citato a proposito della mistica visione del bambino sanguinante, al momento della *confractio* liturgica, così continua (*Expositio brevis...*, *cit.*, PL 72, 94b):

In hac confractione saceros vult augere, ibidem debet addere, quia tunc caelestia terrenis miscentur, et ad orationem sacerdotis caeli aperiuntur.
«Spezzando (l'ostia), il sacerdote vuole - o meglio ancora, deve - mettere in risalto che in quel momento le cose celesti si mescolano con quelle terrene, e che al momento dell'orazione del sacerdote i cieli si aprono.»

42. Cfr. comunque in proposito E. BAUMGARTNER, *L'arbre et le Pain. Essai sur la «Queste del Saint Graal»*, Paris 1981, soprattutto le pp. 111-130.

APPENDICI

Appendice I

S. Giovanni Evangelista e Giuseppe d'Arimatea custodi della Vergine: il "Graal vivente"

Il personaggio di Giuseppe d'Arimatea è stato dagli studiosi, di volta in volta, messo in relazione - e in certi casi, addirittura identificato - con il Giuseppe dell'Antico Testamento[1]; con S. Giuseppe, sposo di Maria[2]; con Giuseppe il Giusto, uno dei 72 discepoli di cui si parla negli Atti degli Apostoli[3]; e perfino con lo storico Giuseppe Flavio[4].

Noi vorremmo invece sviluppare - sia pure brevemente - l'affinità particolare che lega - a nostro avviso - Giuseppe d'Arimatea con l'apostolo Giovanni: un'affinità che si rivelerà particolarmente interessante, proprio in rapporto al tema del Graal. Il nostro ragionamento si basa, più precisamente, sul fatto che sia a Giovanni che a Giuseppe è riconosciuto, dalle antiche scritture

1. Cfr. M. LE MERRER, «Figure de Joseph d'Arimathie: sa chasteté, sa proximité de Dieu», in *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Aix-en-Provence 1982, *passim*.
2. Cfr. LAGORIO II, p. 66. Inoltre, S. EPHREM IL SIRIANO (m. 373), «Sermo VI in Hebdomadam Sanctam», in *Hymni et sermones*, ed. T. J. LAMY, I, Mechliniae 1882, p. 516.

O vir liber et bone Joseph qui nomine decoratus es Josephi fabri (...). Duobus Josephis comparabo te, propter tuam agendi retionem et propter tuam justitiam; dignus es eorum nomine quia eorum opera imitatus es. A Josepho, Jacobi filio, didicisti artem sepeliendi mortuos, a Josepho fabro institutus fuisti in ratione honorandi Christum.

«O Giuseppe, uomo libero e buono, che hai avuto il privilegio di chiamarti come Giuseppe il falegname! Io ti paragono a due altri Giuseppe, per il tuo modo di comportarti e per la tua giustizia; tu sei degno di portare il loro nome, perché hai imitato le loro opere. Dal Giuseppe figlio di Giacobbe hai appreso l'arte di seppellire i morti, dal Giuseppe falegname sei stato istruito sulla maniera di onorare il Cristo.»

3. Cfr. M. LE MERRER, *op. cit.*, p. 239.
4. Cfr. le intuizioni di W. A. Nitze nel volume di studi che accompagna la sua edizione del *Perlesvaus* : *Le Haut Livre du Graal: Perlesvaus*, ed. W. A. NITZE e T. A. JENKINS, II, Chicago 1937, pp. 176-78.

cristiane, il medesimo carattere di *paránymphos*, ossia di «custode» di Maria, la madre del Signore[5].

Proprio in rapporto a tale delicatissima funzione, Giuseppe d'Arimatea viene dunque significativamente messo in relazione con l'Apostolo «esoterico", capo spirituale della Chiesa «invisibile»[6]. Ad ogni modo, l'unico testo in cui Giovanni e Giuseppe appaiono fisicamente insieme, è uno dei passi terminali della *Narratio Josephi*[7], un testo greco che, secondo il Tischendorf, godette di prestigio e diffusione considerevoli, soprattutto nel Medioevo.

5. Gesù affida sua Madre a Giovanni in *Gv* 19, 26-27: *Cum vidisset ergo Iesus matrem, et discipulum stantem quem diligebat, dicit matri suae: Mulier ecce filius tuus. Deinde dicit discipulo: Ecce mater tua. Et ex illa hora accepit eam discipulus domo in sua* (Gesù allora, vedendo la madre e lì accanto a lei il che Egli amava, disse alla madre: «Donna, ecco il tuo figlio!". Poi disse al discepolo: «Ecco la tua madre!". E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa).

Nell'antico apocrifo *Transitus Mariae* (versione latina A, tratta da un codice del XIII secolo, e quindi più o meno contemporaneo alla divulgazione e propagazione della leggenda del Graal), Giuseppe d'Arimatea se ne proclama a sua volta custode (cfr. l'ed. di C. TISCHENDORF, in *Apocalypses apocriphae*, Lipsia 1866, p. 122: *Ego sum Joseph qui corpus domini in meo sepulcro posui et ipsum resurgentem vidi, et templum eius sacratissimum betam Mariam semper virginem ante ascensionem et post Ascensionem domini semper custodivi.*

«Io sono quel Giuseppe che depose il corpo del Signore nel proprio sepolcro e che Lo vide risorto, e che custodì il Suo santissimo tempio, la beata Maria sempre Vergine, prima e dopo la Sua ascensione.»

Ricordiamo inoltre che, secondo l'apocrifa *Leggenda* georgiana *di Lydda* (cfr. *supra*, cap. II, n. 24), Giuseppe d'Arimatea avrebbe fondato a Lydda una chiesa consacrata alla *Theotókos*. In Occidente, antiche leggende celtiche riflettono,anch'esse questo rapporto privilegiato, facendo di Giuseppe - oltreché il fondatore di un'antichissima cappella dedicata alla Vergine nel territorio dell'abbazia di Glastonbury - addirittura un *consanguineo* di Maria (per queste leggende, e varianti consimili, cfr. LAGORIO I, p. 214; e LAGORIO II, pp. 66-67).

Sul ruolo di «guardiano» della Vergine ricoperto da Giuseppe d'Arimatea l'unica intuizione in proposito, a nostra conoscenza, è reperibile in F. ANDERSON, *De ancient secret*, London 1953, pp. 112-113.

6. Questa significativa relazione tra S. Giovanni e Giuseppe d'Arimatea compare anche in alcuni importanti aspetti dell'iconografia cristiana tradizionale, in Oriente come in occidente. Per quanto riguarda l'Oriente, basterà citare il celebre trattato *Ermeneía ton Zoográphon*, scritto dal monaco dell'Athos Dionisio da Furnà nella prima metà del XVIII secolo, ma che codifica dettami e modelli iconografici considerevolmente più antichi: «*Il canto funebre* - Una pietra quadrata e grande e, disteso su di essa, un lenzuolo e Cristo che giace sopra supino e nudo e la Madonna, inginocchiata sopra di lui, bacia il suo volto; e Giuseppe bacia i suoi piedi e il Teologo la sua destra; e dietro Giuseppe, Nicodemo che si appoggia alla scala e guarda verso Cristo (...); e dietro di loro la croce con l'iscrizione e sotto di Cristo il cesto di Nicodemo con i chiodi e la tenaglia e il martello e accanto ad essi un altro vaso simile ad una piccola idria» (cfr. *supra*, cap. III, n. 19). Per quanto riguarda l'Occidente ci limiteremo a citare due esempi altrettanto significativi: a) nella 26ma tavola del celebre *Quaderno* dell'architetto medievale Villard de Honnecourt (XIII secolo) è raffigurata una *Deposizione*, in cui la Madonna è alla destra della croce, S. Giovanni a sinistra, Nicodemo estrae i chiodi con una tenaglia, e Giuseppe, ai piedi del Cristo, raccoglie il sangue in un calice - b) Nel *Compianto su Cristo morto* (c. 1500) di Albrecht Dürer, la Madonna è inginocchiata accanto al corpo del Cristo, Giovanni è alle sue spalle, e Giuseppe è all'altezza dei piedi del Cristo, con in mano un grande vaso (ch. *infra, Fig. V e VI)*.

E da notare che nei tre casi citati, Maria, Giovanni e Giuseppe compaiono nello stesso gruppo di *intimi* del Crocifisso; e che, in ognuno di essi, compare, collegato a Giuseppe, un *calice* o un *vaso*.

7. *Narratio Josephi*, in *Evangelia apocripha*, ed. C. TISCHENDORF, Lipsia 1876, pp. 469-70.

L'apostolo Giovanni e Giuseppe d'Arimatea sono entrambi indicati, dunque, come «custodi della Vergine». Ora, in alcuni importanti momenti dell'esegesi neotestamentaria - sia da parte patristica che nei dotttori medievali - i seni, e più spesso l'utero, della Vergine, vengono correntemente assimilati ad un *crater*, ossia a una coppa; oppure al «sepolcro nuovo» di Giuseppe, dove il Cristo è stato sepolto[8].

Come abbiamo già abbondantemente mostrato in altra parte del presente studio, secondo Rabano Mauro, Onorio Augustodunense e, al loro seguito, Robert de Boron, la coppa contenente il sangue del Signore, è appunto assimilata al «sepolcro nuovo": sotto l'aspetto del calice liturgico in Rabano e Onorio; del Graal in Robert[9].

Il ventre della Vergine, che ha contenuto il corpo di Cristo nella gestazione della sua nascita mortale - assimilato al «sepolcro nuovo", che ha contenuto il corpo di Cristo nella gestazione della sua ri-nascita divina - è dunque da considerarsi, secondo l'insieme integrale di questo sottile gioco di equivalenze, appunto esso stesso come una mistica coppa. Una coppa umana, che in sè ha contenuto il Dio fatto Uomo: insomma, a tutti gli effetti, un «Graal vivente»[10].

Essere custodi della Vergine, sotto questo punto di vista, equivale dunque, ad essere, propriamente, «custodi del Graal». Giuseppe d'Arimatea, il discepolo «occultato»[11], e l'apostolo Giovanni, simbolo eminente dell'autentico esoterismo cristiano, non potevano che trovarsi assimilati in questa funzione, attinente in modo specifico alle più tipiche prerogative della Chiesa «invisibile»[12].

8. Cfr. Ps. -GERMANO DI COSTANTINOPOLI (c. 820), *Historia ecclesiastica, et mystica contemplatio,* PG 98, 399b (ed. mod. ingl. : *On the divine liturgy,* a cura di P. MEYENDORFF, New York 1984) : *Crateras etiam interpreteris licet mammas Deiparae* «E' anche lecito interpretare i calici come (i referenti simbolici) dei seni della Madre di Dio.» (cfr. anche *supra,* cap. II, n. 39); ps.-AMBROGIO DI MILANO, *Sermo in die Parasceve* (fine IV secolo), in *Acta S.S.* , VII, Anversa 1658, p. 510c: *Non minor gloria est, quod tumulus Ioseph suscitaverit Dominum, quam quod eum uterus Mariae procrearit.* «Il fatto che il Signore risorse dal sepolcro di Giuseppe non è certo meno degno di gloria del fatto che Egli nacque nell'utero di Maria.»; RABANO MAURO (m. 856), *Commentaria in Matthaeum,* PL 107, 1146c: *Potest autem et novum sepulcrum Mariae virginis uterum demonstrare* «Inoltre il sepolcro nuovo può anche simbolizzare l'utero della Vergine Maria.» ; ALANO DI LILLA (m. 1202), *Elucidatio in Cantica Canticorum,* PL 210, 98c: *Umbilicus etiam est in medio ventris. Per umbilicum igitur Virginis, intelligitur vis intelligendi (...). haec in Virgine fuit quasi crater.* «L'ombelico si trova al centro del ventre. L'ombelico della Vergine va inteso come la facoltà intellettiva: e quasi come una coppa.» E l'elenco potrebbe continuare a lungo.

9. Cfr. *supra,* cap. III, *passim.*

10. Cfr. le *Litaniae lauretane:* (...) *Vas spirituale/Vas honorabile/Vas insigne devotionis* (...).

11. Cfr. *supra,* cap. I e n. 20.

12. Si noti che, nell'iconografia tradizionale cristiana, proprio S. Giovanni è spesso rappresentato con un *calice* in mano: così, ad esempio, in un delle statue della facciata centrale della cattedrale di Notre-Dame a Parigi (fine XII secolo), o nel celebre *Polittico di Gand* (XV secolo) del pittore fiammingo Jan van Eyck (ch. *infra, Fig. VII).*

Appendice II

Lo *skeuos* della *visio Petri* e il Graal

Un misterioso passaggio degli *Atti degli Apostoli*, parlando di Pietro, riferisce che

(...) cecidit super eum mentis excessus: et vidit caelum apertum, et descendens vas quoddam, velut linteum magnum, quatuor initiis submitti de caelo in terram, in quo erant omnia quadrupedia, et serpentia terrae, et volatilia caeli (...). Et statim receptum est vas in caelum[1].

Il termine *vas*, nella versione latina della Vulgata, traduce il termine *skeuos* dell'originale greco. Scorrendo i lessici contemporanei, possiamo constatare che il *Lexicon* del Grimm porta anch'esso *vas,* nel senso generico di «contenitore concavo»[2]; così anche l'*Analysis* dello Zerwick, come terza lezione dopo quelle, più generiche, di *utensile* e *instrumentum*[3]. Quest'ultima

1. «Fu rapito in estasi. Vide il cielo aperto e un oggetto che discendeva come una tovaglia grande, calata a terra per i quattro capi. In essa c'era ogni sorta di quadrupedi e rettili della terra e uccelli del cielo. (...). Poi d'un trattó quell'oggetto fu risollevato al cielo». *Atti* 10, 10-16. Cfr. anche *Atti* 9, 15: S. Paolo vi è definito *skeuos eghloghés* (tradotto *vas electionis* nella *Vulgata*): vedi in proposito, il commento di GREGORIO MAGNO (m. 604). *In I Regum expositiones*, PL 79, 355-56.
Cfr. anche in proposito l'antico ma sempre prezioso testo di HIERONYMUS LAURETUS, *Sylvae allegoriarum totius sacrae scripturae,* Venetiis 1575, c. 891r: *Vas linteum, quod vidit Petrus diversis animalibus plenum Ecclesiam significare potest. Vel ipsum mundum, qui quatuor partibus continetur, Oriente, Occidente, Austro et Aquilone* - Il *vas linteum* contenente diversi animali, che vide Pietro, può significare la Chiesa, oppure lo stesso mondo che si compone di quattro parti: est, ovest, nord e sud.
Per una ulteriore importante, antica testimonianza cfr. anche CAROLUS FRANCISCUS CERESOLUS, *Petrisyndon evolvens nova volucria, quadrupedia et serpentia,* Bergomi 1680.
2. Cfr. C. L. W. GRIMM, *Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti*, Lipsia 1903, p. 402. *Historia ecclesiastica, et mystica contemplatio*, PG 98, 422d (ed. mod. cit.). Cfr. anche *supra*, cap. III, *passim* .
3. Cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci,* Roma 1984, p. 278.

possibilità è appunto accolta dalla *Bible de Jérusalem*, che traduce *vas* con «objet", esattamente come si legge nella traduzione italiana della CEI[4].

In uno scritto mistico dello pseudo-Germano di Costantinopoli (primo quarto del IX secolo), con il termine *skeuos* si definisce un vaso misterioso, che avrebbe raccolto il sangue defluito dalle ferite del Cristo crocifisso; e che sarebbe il referente simbolico sia del *kratér* contenente il vino eucaristico che del *potérion* contenente il vino dell'Ultima Cena: tale vaso viene citato in diretto rapporto con le persone di Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo[5].

Nella versione latina della Vulgata, si specifica come tale *vas* fosse *velut linteum magnum;* oggi la *Bible de Jérusalem* traduce «une grande nappe". Ebbene, S. Ambrogio (m.. 397), nel suo commento al Vangelo di Luca, mette in diretto rapporto il *linteum* della *visio Petri* con quello in cui Giuseppe d'Arimatea avvolse il corpo di Cristo:

Bonum linteum misit ille vir justus, et fortasse illud quod Petrus vidit e coelo ad se esse demissum, in quo erant genera quadrupedum et ferarum et volucrum, ad similitudinem gentium figurata (...)[6].

Nelle sue preziose *Distinctiones*, Alano di Lilla (m. 1203), per definire il termine *linteum*, si riferisce proprio all'episodio della visio Petri:

LINTEUM: proprie dicitur imago lintei, unde legitur in Actibus apostolorum quod Petrus vidit linteum magnum continens in se omnia genera animalium[7].

E se consideriamo che, per *imago*, lo stesso Alano intende *natura divina*[8], siamo ragionevolmente autorizzati a interpretare il *linteum magnum* della *visio Petri* come un divino referente

4. La Pontificia Commissione per la Neo-Vulgata, presieduta da Pietro Rossano, che ha rivisto e corretto il testo latino della *Vulgata* sulle moderne edizioni critiche del testo greco originale, traduce ancora con *vas:* cfr. *Actus apostolorum,* Città del Vaticano 1971, p. 34.

5. *Historia ecclesiastica, et mystica contemplatio*, PG 98, 422d (ed. mod. cit.). Cfr. anche *supra*, cap. III, *passim* .

6. «Giuseppe, uomo giusto, procurò un drappo prezioso, forse proprio quello che Pietro vide discendere dal cielo verso di sé, nel quale erano contenute varie specie di quadrupedi, fiere e volatili, a simbolo di tutti gli esseri viventi.»
Expositio in Lucam, PL 15, 1932B.

7. «DRAPPO: ovvero sembianza di drappo, a proposito del quale si legge negli *Atti degli Apostoli* che Pietro vide un grande drappo che conteneva tutte le specie viventi.».
PL 210, 838d.

8. *Ibid,* 815. Cfr. E. von DOBSCHUTZ, «Joseph von Arimathia», in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 23, 1902, p. 6. (cfr. anche *supra*, cap. II, *passim*).

simbolico proprio del *linteum* di Giuseppe d'Arimatea (assimilazione peraltro esplicita nei due testi appena citati): lenzuolo santo, *contenitore del corpo di Cristo*.

Nell'apocrifa *Leggenda* georgiana *di Lydda* (scritta in un periodo compreso tra il IV e l'VIII secolo), si narra come il sangue di Cristo fosse stato raccolto da Giuseppe d'Arimatea appunto in un *lenzuolo*[9].

Se consideriamo insieme tutte le testimonianze e le analogie riportate, potremmo ragionevolmente supporre che il divino Oggetto della *visio Petri* non fosse altro, in realtà, che una manifestazione di quello *skeuos*, di quel *vas* in cui sarebbe stato raccolto, per mano di Giuseppe d'Arimatea, il sangue colato dalle ferite del Cristo crocifisso.

In ulteriore appoggio a tale ipotesi, riportiamo qui di seguito un particolare passo della *Queste del Saint Graal* (c. 1220) - sotto diversi aspetti ermeneuticamente comparabile al passo degli *Atti* a proposito della *visio Petri* - che descrive la visione diretta del Graal da parte dell'eroe spirituale Galaad, insieme al successivo «riassorbimento» nei cieli del medesimo divino recipiente:

Et il se tret avant et regarde dedenz le saint Vessel. Et si tost come il i ot regardé, si comence a trembler molt durement, si tost come la mortel char commenca a regarder les expeitex choses (...); si n'i ot gueres demoré quant il chai a denz sus le pavement del palés, qar l'ame li eirt ja fors del cors (...). Si tost come Galaad fu deviez avint illuec una grant merveille. Qar li dui compaignon virrent apertement que une mein vint devers le ciel; mes il ne virent pas le cors dont la mein estoit. Et elle vint droit au seint Vessel et le prist, et la Lance aussi, et l'enporta tot amont vers le ciel, a telle eure qu'il ne fu pius hons si hardiz qu'il osast dire qu'il eust veu le Seint Graal[10].

9. Cfr. E. von DOBSHUTZ, «Joseph von Arimathia», in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 23, 1902, p. 6. (cfr. anche *supra*, cap. II, *passim*).

10. «(Galaad) avanzò e guardò all'interno del Vaso. E non appena l'ebbe fatto cominciò a tremare, perchè la sua carne mortale cominciava a percepire le cose spirituali (...); ma non era trascorso molto tempo che cadde riverso al suolo, perchè la sua anima aveva già abbandonato il corpo. Non appena Galaad fu morto si verificò una grande meraviglia: i suoi due compagni videro distintamente una mano che scendeva dal cielo, senza che si potesse scorgere il corpo al quale essa apparteneva. La mano scese direttamente sul Santo Vaso, lo prese, afferrò anche la lancia, e li trasse al cielo. E da quel momento nessuno potè mai più pretendere di aver potuto vedere il Santo Graal». Ps.-GAUTIER MAP, *La queste del Saint Graal*, ed. A. PAUPHILET, Parigi 1923, pp. 277-79. Il parallelo tra questo passo e quello degli *Atti* riguardante la *visio Petri* è sfuggito a Pauline Matarasso, alla quale dobbiamo, peraltro, una approfondita e intrigante lista di debiti della *Queste* con la Sacra Scrittura (*The redemption of Chivalery. A study of the «Queste del Saint Graal»*, Ginevra 1979, pp. 246-255).

Appendice III

Un'apparizione del Graal in un racconto di Gregorio di Tours

Gregorio di Tours (m. 594), vescovo della Chiesa di origine gallo-romanza, è soprattutto conosciuto per la sua *Historia Francorum.* Ma un altro suo scritto, il *Liber miraculorum*[1] esercitò un considerevole influsso per tutto il Medioevo. Proprio in quest'opera, un particolare racconto - al quale, a quanto ci consta, nessuno ha finora portato la giusta attenzione - presenta alcuni aspetti e particolarità sconcertanti, se messo in relazione diretta con il problema del Graal[2].

L'episodio narrato si verifica *in urbe Vasatense* (l'odierna Bazas): era quest'ultima l'antica capitale dei *Vasates,* un popolo gallo dell'Aquitania settentrionale[3].

1. PL 71, 705-828. Sulla figura di Gregorio di Tours, cfr. H. LECLERQ, *s. v.* in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie,* VI, c. 1711-53.

2. Un noto passo, tratto dall'*Historia Francorum* (PL 71, 171-72), dimostra che Gregorio conosceva certamente l'esistenza dell'apocrifo *Evangelium Nicodemi* (o *Gesta Pilati*), che è una delle fonti accertate delle leggenda cristiana del Santo Graal, così come riferita nel *Joseph d'Arimathie* di Robert de Boron (cfr. *supra* cap. III, *passim*):

Apprehensus autem et Joseph, qui eum aromatibus conditum in suo monumento recondidit, in cellulam recluditur, et ab ipsis sacerdotum principibus custoditur, majorem in eum hebentes saevitiam, ut «Gesta Pilati» ad Tiberium imperatorem missa referunt, quam in ipsum Dominum (...). Pilatus autem «Gesta» ad Tiberium Caesarem mittit, et ei tam de virtutibus Christi, quam de passione vel de resurrectione ejus insinuat. Quae «Gesta» apud nos hodie retinentur scripta.

«(Pilato) apprese inoltre che anche Giuseppe - colui che aveva posto (il Cristo) nel proprio sepolcro dopo averlo unto con aromi - era stato rinchiuso in una cella ed era custodito dagli stessi capi dei sacerdoti: i quali gli avevano inferto torture perfino maggiori di quelle inflitte allo stesso Signore (come riferisce il libro *Gesta Pilati*, fatto pervenire all'imperatore Tiberio). Così Pilato invia le *Gesta* a Tiberio, e gli fa sapere sia delle facoltà spirituali del Cristo sia della Sua passione che della Resurrezione. Queste *Gesta* sono conservate ancora oggi.»

3. Prima di essere travolta dalle invasioni barbariche (se ne sarebbe però risollevata fin dal IX secolo, diventando sede episcopale), la città era stata innalzata dalla conquista romana a centro tra i più floridi della *Novempopulonia.*

Il racconto di Gregorio prende le mosse dall'assedio che gli Unni avevano posto alla città, dopo aver saccheggiato e devastato tutta la regione limintrofa. Ogni notte, il vescovo pregava fervidamente il Signore, affinchè salvasse la città: e sebbene la ferrea morsa devastatrice andasse serrandosi di ora in ora, non desisteva dalle sue implorazioni.

Una notte, gli Unni videro un grande globo di fuoco (*globum magnum ignis)* discendere sopra la città, ma senza che essa venisse lambita da incendio alcuno. Temendo che tale segno manifestasse una decisa forma di protezione divina nei confronti della città, gli Unni decisero allora di togliere l'assedio e di allontanarsi precipitosamente da quei luoghi.

E qui vale la pena di riportare integralmente il seguito dell'episodio nella sua stesura originaria. Mentre il vescovo stava celebrando, davanti all'intera cittadinanza, una grande messa di ringraziamento,

respiciens sursum vidit super altare, quasi de camera templi, cadere tres guttas, aequales magnitudine, claritate, et candorem crystalli vincentes. Cumque omnes cum admiratione et stupore vehementi intenderent, easque nullus auderet attingre, Petrus quidam prsbyter, qui, ut res ipsa asserit, magni meriti erat, exhibita argentea patena, guttas colligere nititur; quae dum per altare vago cursu rotantur, defluentes in ipsam patenam, statim in se conjunctae, quasi unam gemmam pulcherrimam effecerunt: patuitque evidenti ratione contra iniquam et Deo odibilem Arianam haeresim, quae eo tempore pullulabat, haec acta. Agnitumque est sanctam Trinitatem, in una omnipotentiae aequalitate connexam, nullis garrulationibus posse disjungi. Tunc gavisus populus, et intelligens munus sibi indultum fuisse divinitus, conferens aurum gemmasque pretiosas, crucem fecit, in qua hanc gemmam statuit. Sed protinus omnes reliquae gemmae hac accedente ceciderunt. Tunc pontifex intelligens non esse consortium coelestibus cum terrenis, fabricata cruce ex auro purissimo, eam gemmam media intercapedine locat, et populo adorandam praebet. Nec mora, fugato, ut diximus, hoste, civitas liberata est. Jam ex hoc multi infirmi hausto vino vel aqua in qua gemma abluitur, protinus sanitati redduntur. Denique cum adorata fuerit, si a peccato est homo immunis, et ipsa apparet clara: ceterum si, ut plerum-

que assolet, humanae fragilitati aliquid detulerit criminis, tota ei videtur obscura, miramque praebet discretionem inter innocentem et noxium; cum uni atra, alteri monstretur splendida[4].

In base ai principali elementi dell'episodio, tenteremo ora di instituire un parallelo con il Graal, così come ci viene presentato soprattutto nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, poichè proprio qui esso vi appare, appunto, sotto l'apparenza della Pietra preziosa; ma non ometteremo di comparare, ove se ne manifestasse la necessità, anche elementi tratti dai racconti in cui il Graal assume forme differenti dalla Pietra: infatti, in definitiva, il Graal è sempre unico, anche se si presenta, talvolta, sotto aspetti - o *semblances* - solo apparentemente differenti[5].

A) *Il fuoco e lo Spirito Santo*

Albert Pauphilet, e soprattutto Etienne Gilson, hanno già da lungo tempo ampiamente dimostrato l'esistenza di un'intima connessione tra il Graal e la presenza operante dello Spirito Santo: i due studiosi francesi si sono entrambi riferiti, in particolare, alla *Queste del Saint Graal*[6]. Anche nel *Parzival* di

4. «Guardando in alto, vide cadere sull'altare - come se provenissero dalla volta della chiesa - tre «gocce», identiche per bellezza e splendore, perfino più lompide del cristallo. Tutti vi si accostarono, pervasi dall'ammirazione e da un forte stupore; e visto che nessuno osava toccarle, un certo prete di nome Pietro che, come questa stessa vicenda dimostra, era un uomo di gran valore, portata una patena d'argento, cercò di raccogliervi le «gocce». Finché queste, rotolando con incerta traiettoria lungo l'altare, confluirono nella patena, e subito si congiunsero tra loro, trasformandosi in una bellissima Pietra preziosa: e questo accadde ad evidente confutazione dell'iniqua eresia ariana, odiosa a Dio, che proprio in quel periodo si stava considerevolmente espandendo. (Da ciò) ben si comprese che la Santa Trinità, connessa in una unica conformità di onnipotenza, non poteva essere separata da nessuna vana disquisizione. Allorché il popolo ebbe visto ciò, ben comprendendo di aver ricevuto un dono divino, radunò oro e pietre preziose, e fabbricò una croce nella quale incastonò la Pietra. Ma subito, non appena essa vi si trovò incastonata, tutte le altre gemme caddero al suolo. Allora il sacerdote, capendo che non può esservi comunanza tra le cose celesti e quelle terrene, dopo aver fabbricato una croce di oro finissimo, vi colloca al centro la Pietra, e la offre alla venerazione del popolo. (...). E grazie a tutto questo, molti malati recuperarono immediatamente la salute, dopo aver bevuto del vino o dell'acqua in cui la Pietra era stata immersa. E così, ogni volta che qualcuno la venerava, se era libero dal peccato subito essa appariva luminosa; se invece, come quasi sempre accadeva all'umana fragilità, costui era portatore di peccato, (la Pietra) gli si mostrava tutta nera, manifestando una sorprendente discriminazione tra l'innocente e il colpevole, poiché ad alcuni appariva oscura, e ad altri splendente.»
PL 71, 718abc.
5. Nel *Perlesvaus* si indicano in cinque - senza peraltro specificarle - le diverse *semblances* che il Graal può assumere, a seconda delle situazioni.
6. Cfr. A. PAUPHILET, *Etudes sur la «Queste del Saint Graal*, Parigi 1921; E. GILSON, «La mystique de la grâce dans la "Queste del Saint Graal", in *Les idées et les lettres*, Parigi 1955, pp. 59-91.

Wolfram, comunque, lo Spirito Santo appare organicamente legato alla Pietra-Graal: l'eremita Trevrizent rivela infatti a Parzival che, ad ogni Venerdì Santo, una colomba discende dal cielo, portando nel becco una piccola ostia bianca, che depone sulla Pietra-Graal[7]. Leggendo il passo di Gregorio di Tours, appare evidente come la miracolosa apparizione della Pietra preziosa sull'altare sia da ritenersi una conseguenza strettamente connessa all'apparizione del grande globo di fuoco immateriale, disceso dal cielo sulla città, quasi a significare un'aperta protezione divina. Ebbene, proprio il fuoco spirituale costituisce uno dei simboli evangelici più evidenti, posti a significare la discesa dello Spirito Santo:

et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis, seditque supra singulos eorum: et repleti sunt omnes Spiritus sancto[8].

B) *La gemma caduta dal cielo e il lapsit exillis*

Nel tardo Medioevo, il termine *gemma* indica soprattutto la perla; all'epoca di Gregorio di Tours, invece, il termine è inteso soprattutto nel senso di «pietra preziosa", restando il termine *margarita* quello allora più usato per significare la perla[9]. Noi

7. Trad. E. TONNELAT, II, Parigi 1977, p. 37.

8. «Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo. *Atti* 2, 3-4. La Patrologia latina conosce spesso identificazioni miracolose tra «globi di fuoco» e Spirito Santo. Cfr., ad esempio, EGBERTO DI SCHOENAU, *Sermones contra Catharos*, PL 195, 93-94; sopra la testa di S. Martino di Tours appare un *globus igneus, dum sacramenta corporis et sanguinis Domini in ecclesia offerret* «Una sfera di fuoco, mentre, in chiesa, stava celebrando l'offertorio dei sacramenti del corpo e del sangue del Signore.». UBALDO DI St. AMAND, *Vita Sanctae Aldegundis*, PL 132, 874: *Sacerdos quidam (...) referre solebat, noctu se vidisse globum igneum descendisse de coelo super habitaculum, in quo famula Christi aegrotabat*.

«Un certo sacerdote era solito raccontare di aver visto, di notte, una sfera di fuoco discendere dal cielo sopra l'umile abitazione, nella quale giaceva malata la serva di Cristo.»

9. Per la differenziazione di significato tra *margarita* e *gemma* nell'Alto Medioevo, cfr., ad esempio, questo passo del «Ritmo sulle gioie del Paradiso», attribuito a S. Agostino, e citato da R. DE GOURMONT, *Le latin mystique*, Parigi 1930, p. 239:

Ubi vivis margaritis surgunt aedificia
Auro celso micant tecta, radiant triclinia.
Solis gemmis pretiosis haec structura nectitur,
Auro mundo tamquam vitro urbis via aternitur.

(Là sorgono edifici di perle vive, l'oro risplende sui tetti e irradia i saloni. La struttura di questa città senza pari si compone unicamente di pietre preziose, le strade sono pavimentate di oro più trasparente del vetro).

Un particolare significato accessorio sia di *margarita* che di *gemma* - quello di «particola eucaristica» - particolarmente interessante nell'ambito del presente contesto - è riportato, con testimonianze, in DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz 1954, IV, p. 51 e V, p. 279.

esamineremo, però, entrambe le accezioni, che sembrano comunque - per quanto riguarda la nostra dimostrazione - coincidere perfettamente.

LA PIETRA PREZIOSA - Come si sa, una delle tante locuzioni storpiate - introdotte da Wolfram nel suo *Parzival* - che più ha fatto discutere eruditi ed esoteristi a proposito del suo significato, è quella di *lapsit exillis*, usata nel IX libro per definire la Pietra-Graal, a sua volta descritta come preziosa[10]. Alcuni propendono per *lapis elixir*, accumunando così la Pietra-Graal di Wolfram con la Pietra Filosofale degli alchimisti[11]. Altri, sempre in senso alchemico, la hanno accomunata al *lapis exilis* (la «pietra poco appariscente», analoga alla biblica «pietra d'angolo» scartata dai costruttori, e assimilata al Cristo), menzionato da Arnaldo di Villanova (m. 1313) nel *Rosarium philosophorum*[12]. Ma l'interpretazione che più ha convinto, e che viene ormai comunemente accettata come la più verosimile, è quella che vede nel *lapsit exillis* di Wolfram una deformazione di *lapis lapsus e coelis*: la «pietra caduta dal cielo»[13].

10. Trad. TONNELAT, II, p. 36: «Tout ce dont ils se nourrissent leur vient d'une *pierre précieuse*, qui en son essence est toute pureté. Si vous ne la connaissez pas, je vous en dirai le nom: on l'appelle *lapsit exillis*". Cfr. anche il *Conte del Graal* di CHRETIEN DE TROYES (ed. W. ROACH, Ginevra 1959, V. 3232-3234:

Li graaus, qui aloit devant
De fin or esmeré estoit
Prescieuses pierres *avoit.*

(Il Graal che procedeva davanti era di oro purissimo; in esso erano incastonate delle pietre preziose).

11. Cfr. R. PALGEN, *Der Stein der Weisen*, Bratislava 1922, *passim*.

12. Cfr. C. G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, Torino 1981, p. 233; H. e R. KAHANE, *The kratér and the Grail: hermetic sources of the «Parzival»*, Urbana 1965, p. 210. Il testo alchemico in questione è di ARNALDO DI VILLANOVA, «Rosarium philosophorum», in *Bibliotheca Chemica Curiosa*, ed. J. J. MANGET, II, Ginevra 1702, p. 88:

Hic lapis exilis extat, precio quoque vilis,
Spernitur a stultis, amatur plus ab edoctis.

«Qui si trova l'umile pietruzza, di basso prezzo, disprezzata dagli ignoranti, molto apprezzata da coloro che sanno.»

13. Cfr. A. E. WAITE, *The Holy Grail: its legend and symbolism*, London 1933; J. MARX, *La légende arthurienne et le Graal*, Parigi 1952, p. 392; R. GUENON, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Parigi 1962, pp. 292-96; P. PONSOYE, *L'Islam et le Graal*, Milano 1976, pp. 78-82. L'idea soggiacente a questa interpretazione si accorda con la lettura proposta da B. MERGELL, nel suo intervento al Convegno di Strasburgo su *Les romans du Graal aux XIIe et XIIe siècles*, Parigi 1956, p. 191: *lapis lapsus in terram ex illis stellis*.. «Pietra caduta sulla Terra dalle stelle.»

Anche se poi, a voler ben vedere, non è detto che le ipotesi menzionate debbano obbligatoriamente escludersi l'una con l'altra[14].

Tornando al testo di Gregorio di Tours, ci sembra di poter riscontrare una netta affinità ideale tra il suo *munus indultum divinitus*, riferito alla Pietra miracolosa[15], e il *lapis lapsus e coelis*, o *lapsit exillis*, di Wolfram: entrambe sono pietre preziose, entrambe hanno origine celeste, entrambe sono *cadute* miracolosamente sulla Terra, entrambe possono - ognuna a suo modo - essere considerate, dagli uomini, come un *dono* divino.

LA PERLA - Qualora volessimo considerare la *gemma* di Gregorio come una Perla (le tre non meglio specificate «gocce", che in essa confluiscono e si fondono, sono *candorem chrystalli vincentes)*, il senso della nostra dimostrazione non cambierebbe.

Già da tempo alcuni studiosi hanno avvicinato la Pietra-Graal di Wolfram con la Perla spirituale di cui si parla nel *Canto della Perla*, lo splendido inno di sapore gnostico, contenuto negli apocrifi *Atti di Tommaso*[16]. In questo testo, la Perla rappresenta il «centro interiore» dell'uomo spirituale, la sua «vera anima": questa Perla, di origine celeste, si è smarrita *cadendo* sulla Terra, e lo spirituale è tenuto a ricercarla e a ricondurla nella sua patria celeste[17].

14. In greco, vocaboli eminentemente *omofoni* accomunano il significato di «pietra», quello di «vino rituale» e quello di «calice» nel comune denominatore rappresentato dal radicale KAL, che indica sempre qualcosa di occulto, segreto.
L'omofonia, certo non casuale, è confermata dal fatto che il latino *silex*, «pietruzza", è analogo al latino *calx* (*calculus*, «ciottolo»), a sua volta omofono al latino *calix*, «calice». Il presente ragionamento - in parte filologico e i parte impostato secondo le regole della «cabala fonetica» - che intende semplicemente presentare un nostro personale contributo di indagine, ci è stato parzialmente suggerito dalla lettura di alcune stimolanti pagine di R. GUENON, *Le Roi du monde*, Parigi 1950, p. 61; A. FAUGERE, *Les origines orientales du Graal chez Wolfram von Eschenbach*, Stuttgart 1979, pp. 158-169.

15. La quale, ricordiamolo è il risultato della fusione delle «tre gocce» che sembrano, appunto, essere *cadute* dall'alto: *vidit super altare, quasi de camera templi*, cadere *tres guttas*.

16. Per questo paragone, cfr. soprattutto H. CORBIN, *En Islam iranien*, IV, Parigi 1978, pp. 426-27. Sugli *Atti di Tommaso*, cfr. la traduzione italiana e l'esauriente presentazione storico-critica in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. MORALDI, II, Torino 1971, pp. 1225-50 (presentazione), e pp. 1311-19 (traduzione del *Canto della Perla*).

17. Cfr. H. C. PUECH, *En quête de la gnose*, II; Parigi 1978, pp. 118-121 e 231-35. Ancora un diverso paragone, infine, potrebbe essere tentato con la Perla bianchissima, di cui si narra in una bella leggenda mistica dell'Iran, la quale manifesta l'Angelo della Conoscenza: *caduta* poi sulla Terra, essa si è mutata nella Pietra Nera sacra all'Islam. Quest'ultima è appunto la forma in cui la mistica conoscenza si manifesta agli occhi carnali dell'uomo, e nella quale gli occhi spirituali dell'iniziato devono riuscire a riconoscere la bianchissima Perla celeste: per tutto questo, cfr. H. CORBIN, *Temple et contemplation*, Parigi 1980, pp. 255-261.

C) *La Gemma* clara *e la* clarté *del Graal*

Nel *Conte del Graal* di Chrétien de Troyes, il Graal è subito accostato, fin dai primissimi versi che lo presentano, al concetto di chiarore sovrannaturale:

Atot le graal qu'ele tint
Une si granz clartez i vint
Qu'ausi perdirent les chandoiles
Lor clarté come les estoiles
Font quant solaus lieve ou la lune[18].

Parimenti, nel *Joseph d'Arimathie* di Robert de Boron:

A lui dedenz la prison vint
Et son veissel porta, qu'il tint,
Qui grant clarté seur lui gita,
Si que la chartre enlumina[19].

Ancora, nella *Queste del Saint Graal,* l'apparizione del Graal alla corte di Artù è immediatamente preceduta da

un rais de soleil qui fist le palés plus clers a set doubles qu'il n'estoit devant[20].

Nel *Parzival* di Wolfram, a proposito della Regina del Graal, descritta mentre porta solennemente in processione il santo Oggetto, leggiamo che «son visage rayonnait d'un tel éclat, que tous crurent voir le jour se lever»[21].

Ebbene, la Pietra del racconto di Gregorio di Tours è formata dal rifluire in essa di tre gocce *aequales magnitudine, claritate, et candorem chrystalli vincentes.* Ancora, verso la fine, essa è nuovamente definita *clara* e *splendida,* raggiante di splendore.

18. «Quando essa entrò con il Graal, s'espanse nella sala un così grande splendore che le candele impallidirono, come le stelle o la luna quando sorge il sole». Ed ROACH, vv. 3226-3229.

19. «(Gesù) si recò (da Giuseppe), chiuso in carcere, e gli portò la coppa, che diffuse su di lui una luce così intensa da illuminare la cella.» *Le roman de l'estoire dou Graal,* ed. W. A. NITZE, Parigi 1927, vv. 717-720.

20. «Ed ecco penetrare un raggio di sole, che rese la sala sette volte più luminosa di quanto non lo fosse prima». Ed. A. PAUPHILET, Parigi 1925, p. 15.

21. Trad. TONNELAT, I, p. 206. Cfr. anche la formula canonica della messa romana: *accipiens et hunc* praeclarum *calicem,* a sua volta ispirata al Salmo 22, 5: *Et calix meus inebrians quam* praeclarum est!

D) *La Pietra, l'oro, l'argento e il Graal*

Nel Corteo del Graal, così come ci viene descritto da Chrétien, il Graal

De fin or esmeré estoit;
Precieuses pierres avoit...[22].

Nel passo di Gregorio, la Pietra preziosa viene incastonata al centro di una croce *ex auro purissimo*.

Ancora, in Chrétien, il Graal è seguito da una seconda damoisele

Qui tint un tailleoir d'argant[23].

Alcuni studiosi - soprattutto tra i sostenitori della preponderanza degli influssi cristiani, rispetto a quelli di matrice celtica, nella formazione della leggenda del Graal - hanno voluto riconoscere nel *tailleoir d'argant* di Chrétien la patena liturgica[24]. Ebbene, nel passo di Gregorio, le tre «gocce", che formano la Pietra, vengono appunto raccolte in una *argentea patena*: la stessa nella quale si realizza la loro miracolosa unione.

E) *L'acqua e il vino nella* Gemma vasatense *e nel mistero del Graal*

Gregorio di Tours ci fa sapere, a proposito della sua Pietra, che *multi infirmi hausto vino vel aqua in qua gemma abluitur, protinus sanitati redduntur.* Sono le stesse idee di salute e rigenerazione - fisica come spirituale - che definiscono anche alcune delle più importanti proprietà miracolose del Graal.

Uno tra i più autorevoli divulgatori medievali del simbolismo liturgico, Onorio Augustodunense (c. 1150), così si esprime a proposito del simbolismo dell'acqua e del vino nella Messa:

22. «Era di oro purissimo, nel quale erano incastonate delle pietre preziose». Ed. ROACH, v. 3233-3234.
23. «Che portava una patena d'argento». *Ibid.*, v. 3231. Dal canto suo Wolfram von Eschenbach, avendo equivocato la parola *tailleoir*, «piatto", parlò di due «coltelli» d'argento (cfr. J. FOURQUET, *Wolfram von Eschenbach et le «Conte du Graal»*, Parigi 1938, pp. 152-55).
24. Una approfondita discussione di questa ipotesi è data da M. LOT-BORODINE, «Autour du Saint Graal. II: Les rites eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes», in *Romania*, 57, 1931, pp. 186-193. Cfr. anche J. FRAPPIER, «Le Cortège du Graal», in *Lumière du Graal*, Parigi 1951, pp. 175-193.

Item per vinum Divinitas, per aquam intellegitur humanitas. Haec duo commiscentur (...). Vinum quasi a vite nato dicitur. Hoc ideo offertur, ut sicut palmites viti, ita Christo inseramur. Aqua ab aequalitate dicitur, haec ideo sacrificio admiscetur, ut ex aqua renati fonte vitae satiemur, et angelis coaequemur[25].

Troviamo qui espresse nel simbolismo liturgico dell'acqua e del vino, le idee di divinizzazione dell'uomo *per grazia;* di rinascita e rigenerazione spirituale; di memoria rituale del sangue e dell'acqua defluiti dal costato di Cristo. Idee, com'è facile vedere, tutte intimamente legate anche alla storia leggendaria del Graal cristiano. Idee, inoltre, già abbondantemente diffuse all'epoca di Gregorio di Tours, e che troviamo attestate, fin dai primi secoli, in Giustino, Ireneo, Cipriano e Ambrogio...[26].

Per quanto riguarda, in particolare, gli infermi ai quali l'acqua e il vino, toccati dalla Pietra preziosa di cui narra Gregorio, rendevano la salute, ci limiteremo a citare due passi, entrambi tratti dalla storia del Graal. Il primo si trova nella *Queste del Saint Graal,* e accomuna direttamente il Sangue divino, che cola dalla lancia, con la riconquista della salute:

Et Galaad vient a la lance qui est couchiee sur la table et toucha au sanc, pius vient au Roi Mehaigné et li en oinst les jambes par la ou il avoit esté feruz. Et il se vesti maintenant et sailli doi liz sainz et haitiez[27].

Il secondo si trova nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, e si riferisce, in particolare, all'idea di rigenerazione spirituale legata all'acqua battesimale direttamente fuoriuscita, per miracolo, dalla Pietra-Graal: «C'est grace à l'eau que nos yeux

25. «Dunque con il vino si intende la Divinità, con l'acqua l'Umanità. Entrambe vengono mescolate, in modo che la nostra umanità si congiunga alla Divinità per mezzo del sangue di Cristo. Il «vino» si chiama così quasi a dire che è «nato dalla vite». Esso viene offerto, affinché noi siamo innestati in Cristo allo stesso modo dei tralci di vite. L'"acqua» trae il suo nome dall' «equivalenza». Essa viene mescolata (al vino del) sacrificio, affinché, rinati dall'acqua, possiamo saziarci alla fonte della vita e diventare equivalenti agli angeli.»
Gemma animae, PL 172, 593b e 576b. Su Onorio Augustodunense e il Graal, cfr. *supra*, cap. III, *passim*.
26. Per una discussione del problema, corredata da numerosi riferimenti bibliografici, cfr. J. -A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, II, Parigi 1954, pp. 311-13.
27. «Galaad s'avvicinò alla lancia che stava sopra la tavola, toccò il sangue poi si volse per ungerne le piaghe che il Re aveva sulle gambe. E subito il Re si vestì e abbandonò il suo giaciglio sano e salvo». Ed. PAUPHILET, pp. 271-72.

peuvent voir. L'eau lave les ames et les rend si brillentes que les anges eux meme n'ont pas plus d'éclat»[28].

Sembra quasi di ascoltare Onorio (*ut ex aqua fonte vitae satiemur et angelis coaequemur...*); e Gregorio di Tours (*si a peccato est homo immunis, et ipsa apparat clara...*)[29].

F) *Il Graal e la SS. Trinità*

In tutto lo svolgersi dell'epopea leggendaria del Graal cristiano, l'economia trinitaria è chiamata ad assumere un ruolo di primissimo piano. Valga, per tutti, l'esempio dei seguenti versi di Robert de Boron, così carichi di simboli e di significati:

«Joseph, bien ce saras garder
Que tu ne le doiz commander
Qu'a trois personnes qui l'arunt.
Ou non dou Pere le penrunt
Et dou Fil et dou Saint Esprit,
Et se doivent croire trestuit
Que ces trois persones sunt une
Et persone entiere est chaucune»[30].

28. Trad. TONNELAT, II, p. 333. H. e R. KAHANE (*op. cit.*, pp. 18-19), nel corso di una minuziosa comparazione tra il IV trattato del *Corpus hermeticum* (III secolo d. C. - Ed. A. NOCK e A.-J. FESTUGIERE, I, Paris 1983, p. 50) e il *Parzival* di Wolfram, istituiscono, tra le altre cose, un parallelo tra il «battesimo dell'intelletto» del *C. H. IV* e l'acqua battesimale, fuoriuscita direttamente dalla Pietra del Graal, di cui si parla nel passo del *Parzival* appena citato. Ora, il P. Festugière, in un suo illuminante saggio (*Hermétisme et mystique payenne*, Parigi 1967, pp. 100-112), ha dimostrato ampiamente che «l'auteur du *C. H. IV* a mêlé arbitrairement deux rites dont le premier n'est pas le baptême, mais l'absorption sacramentelle du vin puisé dans un cratère».

29. Un importante accenno, che ricollega direttamente il sangue di Cristo a battesimo, *ed entrambi questi elementi alla figura di Giuseppe d'Arimatea,* si trova nell'antico *Synaxaire éthiopien*, edito nella *Patrologia orientalis* all'inizio del nostro secolo (*Synaxaire éthiopien*, ed. e trad. I. GUIDI, in *Patrologia orientalis*, I, 1907, p. 681):

Salut à ton sépulcre que creusa à une grande profondeur le sage Yosêf (Joseph d'Arimathie), lorsqu'il eut à coeur le mystère de la foi; ô Jésus-Christ, lave-moi et donne-moi le baprême avec le sang de ta blessure, (sang) qui produit la justification (...).

30. «Giuseppe, tu saprai ben custodire (la coppa), perché non devi affidarla che a tre persone, che la riceveranno nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: essi devono credere che queste Tre Persone sono Una, e che ciascuna di esse è al tempo stesso una Persona distinta.»
Ed. NITZE, v. 871 - 78 (cfr. anche i vv. 3351 - 3374): in queste parole, rivolte a Giuseppe d'Arimatea dal Cristo stesso, i tre principali custodi del Graal -Giuseppe, Alain e il loro futuro misterioso discendente - vengono addirittura elevati a referenti simbolici privilegiati della stessa divina Trinità. Per una approfondita analisi dell'economia trinitaria nel poema di Robert de Boron, e le probabili fonti ricollegabili alle idee di Gioacchino da Fiore, cfr. K. RUH,

Nel testo di Gregorio di Tours, allo stesso modo, le tre «gocce» miracolose,

defluentes in ipsam patenam, statim in se conjunctae, quasi unam gemmam pulcherrimam effecerunt.

G) *Non esse consortium coelestibus cum terrenis...*

Il Santo Graal, essendo cosa celeste, risulta frequentemente incompatibile con le cose terrene, macchiate dall'impurità e dal peccato. Nel *Parzival* di Wolfram, ad esempio, la Regina del Graal è una vergine: quando non lo sarà più, essa verrà immediatamente sostituita[31].

Nel passo di Gregorio, allo stesso modo, nessuno ha il coraggio di sfiorare le tre miracolose «gocce» celesti, che poi si unificheranno nella Pietra preziosa: nessuno se non un membro della casta sacerdotale, dal significativo nome di *Petrus*,

qui, ut res ipsa asserit, magni meriti erat.

Più tardi, non appena la Pietra *celeste* sarà posta al centro di una croce ornata di preziose gemme *terrene*,

omnes reliquae gemmae hac accedente ceciderunt[32].

La stessa Pietra divina, subito dopo, manifesterà apertamente la sua assoluta incompatibilità con la presenza del Male, diventando *clara, splendida*, se avvicinata da innocenti; *obscura, atra,* se accostata da peccatori.

«Joachitische Spiritualitaet im Werke Roberts von Boron», in *Typologia litterarum. Festschrift fuer Max Wehrli*, Zurigo 1969, pp. 167-196. A proposito dell'importanza dell'economia trinitaria nella leggenda del Graal, potremmo anche ricordare un intenso momento della *Estoire del Saint Graal*, racconto anonimo in prosa del XIII secolo, che costituisce un mistico prologo al grande affresco del *Lancelot-Graal*: nel corso della celebrazione di una Liturgia del Graal, Josephé, il figlio di Giuseppe d'Arimatea -«primo vescovo» della Chiesa invisibile - si ritrova tra le mani, al posto del pane eucaristico, il corpo vivo e palpitante di un fanciullo. Nelle sue orecchie risuona allora il comando divino (cfr. *L'estoire del Saint Graal*, ed. H.-O. SOMMER, in *The Vulgate versions of the Arthurian Romances*, I, Washington 1909, p. 40: *Il te couvient desmembrer chou que tu tiens en trois pieces.* «Ti conviene smembrare in tre parti ciò che tieni (nelle mani).»

31. Nella *Queste del Saint Graal*, soltanto Galahad, Il Cavaliere Spirituale che si svela come una figura del Cristo stesso, potrà contemplare il contenuto del Graal; perfino i cavalieri terrestri più prodi e religiosi (Perceval, Bohort, Lancillotto) dovranno accontentarsi di una visione indiretta, sia pure più o meno «prossima", a seconda del loro merito individuale.

32. A questo proposito, può essere anche riordato il rapporto di preminenza tra le pietre preziose che adornano il Graal e tutte le altre gemme terrene, nel *Conte del Graal* di Chrétien de Troyes (ed. ROACH, v. 3238-3239):

Toutes autres pierres passoient
Celes del graal sanz dotance.
(Nessun'altra gemma poteva essere paragonata a quelle del Graal).

Esempi drammatici di una netta discriminazione tra buoni e cattivi, operata dal Graal, potrebbero essere utilmente comparati al passo di Gregorio. In Robert de Boron, quando Moyses (il falso discepolo e ipocrita peccatore) tenta di occupare il posto lasciato vuoto alla tavola del Graal,

si fu fonduz maintenant en terre, ne ne sembla que onques i eust esté[33].

Nella *Queste del Saint Graal,* quando Lancillotto, senza averne avuto il permesso, tenta di avvicinarsi all'altare ove si compie la Liturgia del Graal,

si sent un souffle de vent ausi chauz, ce li est avis, come s'il fust entremeslez de feu, qui le feri ou vis si durement qu'il fu bien avis qu'il li eust le viaire ars[34].

33. «Fu sprofondato nelle viscere della terra, tanto da sembrare che non vi si fosse mai seduto.»
Ed. NITZE, p. 96.

34. «Percepì un soffio, caldo come se fosse stato di fuoco, colpirlo al volto così violentemente che credette si fosse bruciato». Ed. PAUPHILET, p. 256. Esempi affini di una Pietra o di un Calice di origine divina, che si rivelano incompatibili con il Male, si ritrovano in diverse leggende neo-platoniche e cristiane. Nel IV trattato del *Corpus hermeticum*, il Cratere della Sapienza conferisce il «battesimo dell'intelletto» agli uomini *spirituali*, respingendo quelli *sensuali*, che vengono paragonati senza complimenti agli animali (ed. NOCK-FESTUGIERE, *cit.*, p. 50). Nella narrazione agiografica bizantina della *Vita Barlaam et Joasaph* (VIII o XI secolo, a seconda se si accetti la attribuzione a Giovanni Damasceno o a Eutimio Georgiano, entrambe proposte da autorevoli studiosi), chi si accosta alla gemma miracolosa - posseduta dal santo monaco Barlaam - senza avere la vista (spirituale) sana e il corpo vergine, perde sia gli occhi che la ragione (cfr. *Vita Barlaam et Joasaph*, PG 96, 898c). In una visione eucaristica di Santa Brigida di Svezia (m. 1373) - del resto, sorprendentemente affine alla Liturgia del Graal descritta *supra*, n. 30 - delle figure angelicate girano intorno all'altare, diventando *lumionose* quando vi passano davanti, e *oscure* quando vi girano dietro (cfr. *Revelationes coelestes seraphicae Matris S. Birgittae Suecae*, Monaco 1680, pp. 689-690). Su un drammatico episodio di discriminazione operata da un Calice spirituale, narrato nei *Fioretti di S. Francesco*, cfr. *infra*, Appendice IV.

Appendice IV
Un Graal francescano?

L'edizione dei *Fioretti di S. Francesco* contenuta nelle *Fonti francescane*[1] porta un capitolo - il XLVIII - non sempre presente nelle edizioni più diffuse e popolari dei *Fioretti*[2].

Tale capitolo si inscrive, infatti, come una diretta e durissima testimonianza del tremendo conflitto che, all'interno stesso dell'ordine francescano, oppose la fazione degli «zelanti» o Spirituali (seguaci della primitiva Regola di S. Francesco) a quella dei «moderati» (che tendevano ad un compromesso più possibilista con il clero secolare e con le linee direttive della politica papale del tempo): e si può comprendere come, proprio per questi motivi, esso possa venire omesso nelle edizioni non critiche dei *Fioretti,* volte soprattutto ad accentuare il loro carattere edificante ed esemplare.

Il capitolo in questione si intitola: *Come frate Iacopo della Massa vide in visione tutti i frati Minori del mondo, in visione di uno arbore, e conobbe la virtù e li meriti e li vizi di ciascuno*. Ad illustrare con precisione i termini della questione provvedono le stesse note dei curatori delle *Fonti francescane,* che non potremmo far meglio che citare integralmente[3].

1. Assisi 1997, pp. 1560-63.
2. L'esempio più tipico è l'edizione, continuamente ristampata, curata dai frati Francescani della chiesa di S. Maria degli Angeli ad Assisi: in essa non figura il capitolo in questione.
3. *Fonti francescane, cit.*, p. 1560: «Al centro di questo capitolo è materialmente il frate Jacopo da Massa, che viene innalzato, a detta di tutti i frati più ragguardevoli, come il più addentro nei segreti celesti e nelle visioni di Dio; spiritualmente invece è la storia delle tribolazioni dell'Ordine dal ministero di Giovanni da Parma a S. Bonaventura, raccontata in forma allegorica attraverso la visione dell'albero dell'Ordine. Al generale frate Crescenzio da Iesi (1244-1247), dei moderati, era successo frate Giovanni da Parma (1247-1257) degli zelanti; e a lui successe frate Bonaventura da Bagnoreggio (1257-1273), che dovette intentare un processo contro il santo frate

La parte della visione di frate Jacopo che ci interessa, è dunque quella - d'importanza centrale - che si riferisce ad un misterioso Calice, proveniente dalle mani del Cristo, attraverso il quale la fazione degli «zelanti» intende dimostrare di essere senz'altro quella più conforme alla Sua volontà:

(...) *imperò che frate Jacopo della Massa m'ha manifestato e detto che* (...) *egli vide in visione un arbore bello e grande molto, la cui radice era d'oro, li frutti suoi erano uomini e tutti erano frati Minori* (...). *E dopo questo vide Cristo sedere su in un trono grandissimo e candido, il quale Cristo chiamava santo Francesco, e davgli un calice pieno di spirito di vita e mandavalo dicendo: «Va' e visita li frati tuoi, e dà loro bere di questo calice dello spirito di vita, imperò che lo ispirito di satana si leverà contro a loro e percoteragli, e molti di loro cadranno e non si rileveranno".*

(...) *E allora venne santo Francesco a porgere il calice della vita alli suoi frati* (...). *Quelli che 'l prendeano divotamente e beveanlo tutto, di subito diventavano isplendidi come il sole; e questi che tutto il versavano e non lo prendeano con divozione, diventavano neri e oscuri e isformati a vedere e orribili; quelli che parte ne beveano e parte ne versavano, diventavano parte luminosi e parte tenebrosi, e più o meno secondo la misura del bere e del versare*[4].

Il fatto che il Calice in questione possa venir considerato come una sorta di manifestazione del Graal appare abbastanza evidente anche ad una semplice prima lettura. Richiameremo dunque succintamente gli aspetti analogici più evidenti tra il Calice dei *Fioretti* e il Graal propriamente detto:

a) la provenienza diretta del Calice dal Cristo[5];

Segue nota 3 dalla pagina precedente:

Bonaventura da Bagnoreggio (1257-1273), che dovette intentare un processo contro il santo predecessore per accusa di gioachimismo. Nella visione di frate Iacopo, che è degli zelanti, frate Giovanni da Parma sfugge all'attacco di Bonaventura per l'aiuto di Cristo medesimo. La luce piena è solo in Giovanni da Parma e seguaci, che hanno bevuto fino in fondo il calice offerto da Cristo.».

Più in particolare, a proposito delle influenze gioachimite sullo spiritualismo francescano della seconda metà del XIII secolo, cfr. A. CROCCO, *Gioacchino da Fiore e il gioachimismo*, Napoli 1976, pp. 176-190, e H. de LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, I, Parigi 1979, pp. 69-121.

4. *Fonti Francescane, cit.*, pp. 1561s. Fonti accertate del capitolo in questione sono il racconto dello *Speculum vitae* (riportato in appendice alla sua edizione degli *Acta Beati Francisci et sociorum eius* da P. SABATIER, Parigi 1902, pp. 216-220); e, al suo seguito, ANGELO CLARENO, *Chronicon, seu historia septem tribulationum ordinis minorum*, ed. A. GHINATI, Roma 1959, pp. 118-122.

5. Ricordiamo che il tema del Sangue è una delle più tipiche costanti della mistica e della teologia francescane; soprattutto nei primi secoli d'irradazione ideologica dell'Ordine.

b) l'accostamento diretto del Calice ad una tipica figurazione dell'Albero della Vita[6];

c) il fatto che il Calice sia detto *pieno dello spirito di vita*[7].

Ma c'è un quarto punto, davvero caratteristico, sul quale vorremmo particolarmente attirare l'attenzione. Secondo il racconto dei *Fioretti*, attraverso l'azione diretta del Calice si opera una netta e violenta discriminazione tra «eletti» e «reietti":

d) come già ampiamente trattato a proposito del racconto contenuto nell'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours[8], anche nella visione narrata dai *Fioretti* il Calice opera, attraverso una sua azione diretta, la netta e drammatica discriminazione tra i *puri* e gli *impuri* di cuore che hanno l'ardire di accostarvisi.

6. Sul simbolismo dell'Albero della Vita in generale, cfr. soprattutto R. GUENON, *Le symbolisme de la croix*, 1957, pp. 63-69; A. K. COOMARASWAMY, *L'arbre inveré*, Milano 1984. Sul simbolismo dell'Albero nella tradizione cristiana medievale, cfr. G. de CHAMPEAUX e S. STERCKX, *Introduction au monde des symboles*, St. Léger Vauban 1972, pp. 280-380.

7. Notevole l'analogia del Calice «pieno dello spirito di vita», che rende «splendidi come il *sole* » i frati che lo bevono, e l'*esprit de vie* ermetico, assimilato al Mercurio filosofale, che rende splendidi come l'*oro* gli altri metalli: cfr. A. -J. PERNETY, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Parigi 1758, p. 141 (rist. anast.: Milano 1980). Notevole, ancora, nel campo dell'alchimia propriamente cristiana, l'assimilazione dello spirito cosmico al sangue: *spiritus Mundi proprio suo sanguine tingitur* «Lo Spirito del Mondo si tinge del suo proprio sangue.» (cfr. J. DE MONTE-SNYDER, *Commentatio de pharmaco catholico*, Londra 1665: trad. franc.: Milano 1977).

8. Cfr. *supra*, Appendice III, e in particolare la n. 34.

Appendice V

Due antiche fonti a stampa riscoperte

A parte le numerose edizioni e traduzioni delle fonti letterarie graaliane - o gli altrettanto numerosi accenni specifici in opere per il resto consacrate ad altro - pochissimi sono i libri antichi (intendendo per tali quelli stampati prima del XIX secolo) che siano interamente volti a presentare studi o argomenti attinenti al Santo Graal: sia tale materia presa per sé stessa nei suoi profondi significati esoterici, sia tantomeno messa in relazione con le istituzioni cristiane di matrice ecclesiastica[1].

Proprio per questo ci è particolarmente gradito il poter segnalare due pubblicazioni in proposito (una del XVII e l'altra del XVIII secolo) che si caratterizzano, oltre che per la loro estrema rarità, anche per l'altrettanto estremo interesse, valido ancora a tutt'oggi, dei loro specifici contenuti.

A) Il *Trattato delle santissime reliquie (1617)*[2]

Questo rarissimo opuscolo di 78 dense pagine di formato in-quarto, è stato scritto in funzione di «prospetto» volto ad illustrare una particolare reliquia, ritrovata nel santuario della basilica di San Marco a Venezia: un antico prezioso «vasetto» scolpito, contenente all'interno, secondo le indicazioni in esso riportate, un poco del sangue di Cristo.

1. Vedi tuttavia due titoli intriganti come: FRANCISCUS COLLIUS, *De sanguine Christi*, Mediolani 1617; CAROLUS FRANCISCUS CERESOLUS, *Petrisyndon evolvens nova volucria, quadrupedia et serpentia*, Bergomi 1680.
2. GIOVANNI THIEPOLO, *Trattato delle santissime reliquie ultimamente ritrovate nel Santuario della Chiesa di San Marco*, Venetia 1617.

L'autore, il vescovo veneziano Giovanni Tiepolo[3], pubblica l'opuscolo il 26 maggio 1617, alla vigilia della solenne processione da lui stesso indetta per il 28 maggio, in onore di questa preziosa reliquia «ritrovata».

Il ricercatore positivista cercherà invano in questa operetta un vasto numero dei documenti filologicamente rigorosi, che formano l'unico fondamento della rigida e riduttiva prospettiva esclusivistica, sotto la quale è stato educato ad operare. In realtà, infatti, il *Trattato* del Tiepolo non è altro che una piccola quanto intrigante manifestazione di opera *iero-storica*, così come abbiamo delimitato tale concetto - scientificamente definito da Henry Corbin[4] - nel corso del presente lavoro.

Il Tiepolo, infatti, ricostruisce la successione di eventi legati alla trasmissione in Occidente del sangue di Cristo utilizzando e vagliando tutte le possibili fonti da lui rintracciabili: documenti filologicamente corretti, quando ve ne sono, ma anche leggende sacre, rivelazioni mistiche, apparati simbolici, eccetera. Il tutto, naturalmente, cercato nel campo delle manifestazioni di matrice storica, agiografica, filosofica e teologica di rigorosa e provata origine ecclesiastica.

Dopo un discorso teorico atto a provare la probabile veridicità della presenza in Occidente di reliquie contenenti porzioni del sangue di Cristo[5], e dopo essersi dilungato, in particolare, sulle porzioni di sangue di Cristo portate a Marsiglia da Maria Maddalena e a Mantova da Longino[6], l'autore passa a trattare specificatamente del sangue di Cristo «ritrovato» nella sua basilica di San Marco a Venezia:

«Li maggiori nostri (...) trovatone nell'Oriente alcune stille in un'ampolla di christallo tolte già da Helena imperatrice della città di Gerusalemme, quelle costà (*i. e.* : a Genova) con somma veneratione e inenarrabile allegrezza trasferirono; e come thesoro di maggior pretio d'ogni altro con tale cautela e santa gelosia custodirono: in modo che non permisero che così facilmente ad ogniuno si concedesse il toccarlo o vederlo»[7].

3. Di lui si conosce almeno un altro titolo: *Trattato dell'immagine della Gloriosa Vergine dipinta da S. Luca*, Venetia 1618.
4. Cfr. *supra*, cap. II.
5. Pp. 5-14
6. Pp. 14-20. Tali informazioni si armonizzano perfettamente con quelle da noi diffusamente studiate *supra*, cap. II, sul medesimo soggetto, arricchendone l'impianto strutturale di nuove svariate diramazioni secondarie.
7. *Trattato*, p. 21. Nel corso delle pagine successive (22-31), vengono poi riportate diverse fonti antiche a proposito della raccolta del sangue di Cristo in un calice, che anche in questo caso arricchiscono e completano quelle da noi riportate e studiate.

Dopo aver enumerato le vicende e le prove - di natura tanto storica quanto iero-storica - in favore della veridicità del sacro oggetto in questione[8], il Tiepolo passa alla meticolosa descrizione dello stesso:

«In un vasetto di christallo di forma circolare, di altezza quanto sarebbe il police di una mano per longhezza, vedesi esso sangue et acqua di Giesu Christo stillato sopra alcuni fili di bambagio, congelato però, e di modo mescolato con l'acqua esso sangue (...), che sebbene nella supericie di detta ampolla il solo sangue apparisce, però al disotto (cioé nel fondo di quella) chiaramente si vede un tale mescolamento di acqua con sangue così manifestamente, che niente più resta di dubitarne a chi con occhio lo mira. Il coperto di esso vasetto è parimente di forma rotonda, ma quanto alla materia è di purissimo oro, coperto con ricco smalto, e nella parte di quello estrinseca se ne sta nel mezzo scolpito in un grande e prezioso diaspro con gran maestria un Crocifisso di picciol rilievo, ne' quattro angoli del quale leggonsi le quattro parole greche, che interpretate dicono *Gesu Cristo Re della Gloria*. D'intorno poi al cerchio di esso coperchio trovanosi formate col smalto incavato nell'oro queste altre greche parole, che interpretate dicono *Contenendo il sangue della mia carne, tu contieni me, il Christo*. Hora questo vasetto di christallo, contenente in sé così ricco e infinito thesoro, è stato finora conservato in un altro vasetto di purissimo oro, di forma parimenti rotonda e con il suo coperchio a quello unito pur di finissimo oro (...). All'intorno di questo vaso d'oro vi sono scolpiti nell'orlo di sopra e di sotto due versi greci, che qui si metteranno con la lor tradottione: *ricettacolo del sangue vivificante scaturito dall'immacolato costato del Verbo*»[9].

B) Il *Catino di smeraldo orientale (1726)*[10].

Il secondo testo che intendiamo segnalare è un grande volume in-quarto di 320 pagine (più un supplemento allegato, datato 1727, di altre 28 pagine): oggetto del libro è il prezioso Catino

8. Pp. 31-33. Nel riprodurre il testo del *Trattato* abbiamo omesso diverse narrazioni di fatti miracolosi verificatosi per influsso del «vasetto» veneziano, peraltro straordinariamente affini a quelle riportate *supra*, appendice III, a proposito della *gemma vasatense*.

9. *Trattato*, pp. 33-35. E' da notare che sul frontespizio dell'opuscolo (nonchè su un secondo frontespizio, che introduce un brevissimo *Officium de inventione sanguinis D. N. Jesu Christi*, in cinque pagine, posto alla fine del volumetto) compare una incisione in xilografia, recante la puntuale raffigurazione del «vasetto veneziano», che qui riproduciamo (cfr. *infra*, Fig. II).

10. GAETANO DA S. TERESA, *Il catino di smeraldo orientale*, Genova 1726-27.

prelevato dai genovesi a Cesarea di Palestina nel 1101, e da essi solennemente collocato nella loro cattedrale, che già Jacopo da Varazze collegava direttamente alle leggende inerenti al Santo Graal[11]. L'autore, il frate agostiniano Gaetano di S. Teresa, era Predicatore ufficiale della cattedrale stessa, nonché - fatto particolarmente interessante per le tesi da noi esposte - Revisore del Santo Uffizio.

Che un importante membro ufficiale dell'Inquisizione accetti come assolutamente verosimile - come appunto si verifica nel libro - la leggenda del Santo Graal, tanto da fondarvi gli assunti più importanti delle tesi da lui esposte, conferma, ancora nel XVIII secolo, il legame ancora assolutamente consapevole tra l'esoterismo del Graal ed i più attenti e documentati esponenti della ufficialità ecclesiastica.

I primi tre capitoli dell'opera (pp. 1-79) raccontano diffusamente le vicende storiche dell'acquisizione del Catino a Cesarea da parte dei genovesi, della sua successiva traslazione a Genova, del suo riconoscimento ufficiale «come Gemma e santa Reliquia» e della sua definitiva esposizione alla venerazione dei fedeli. Dal primo di essi riportiamo la descrizione della reliquia: «Un Catino che oggidì con molta venerazione qui si conserva, la cui materia è di smeraldo finissimo, la altezza d'un palmo, il giro di tre, che ha un piede che assai largo spicca vagamente dal rimanente con quattro manichi dal piede all'orlo; e tutto questo di un sol pezzo, e leggiadrissimamente lavorato, cosa non dico rara, ma unica al mondo, non sapendosi ancor fin ad oggi, che vi sia altra gemma sì fina al mondo di tal grandezza»[12].

I sette capitoli successivi (pp. 80-219) sono integralmente di ordine iero-storico. Basandosi su fonti leggendarie, agiografiche, mistiche e simboliche, l'Autore ricostruisce l'avventura del Catino, dalle sue origini celesti e trascendenti, alle vicende ierostoriche legate al periodo vetero-testamentario, fino al suo impiego da parte di Cristo nell'istituzione del sacramento eucaristico durante la Cena, ed alle successive vicende legate ai personaggi di Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea.

Infine, negli ultimi capitoli, vengono vagliate numerose fonti storiche e filologiche che l'Autore ha diligentemente ricercato e

11. Cfr. JACOPO DA VARAZZE, *Chronicon Ianuense*, ed. G. Monleone, Roma 1941, pp. 310-312. A questo proposito, cfr. anche *supra*, cap. II, n. 82.
12. *Catino*, pp. 10s. Ricordiamo che, qualche decennio dopo, accurate analisi provarono che non si trattava di smeraldo, ma di cristallo (cfr. *infra*, Fig. I).

compulsato, e di cui fà abbondante menzione: esse talora completano ed integrano, a loro volta, quelle da noi vagliate e riprodotte nel corso del presente studio.

E' da notare che l'Autore, pur servendosi sempre della parola «Catino", lo identifica di fatto con il Graal e con le leggende ad esso collegate, citando in proposito la famosa frase di Jacopo da Varazze (*illud vas dicti Anglici in libris suis Sangraal appellant*) e concordando integralmente con quanto in essa significato[13].

Il supplemento di 28 pagine, stampato l'anno successivo ed integrato nell'opera principale subito dopo la Prefazione e gli *imprimatur,* presenta ulteriori documentazioni, di ordine sia ierostorico che storico, a convalida delle argomentazioni già espresse, o in risposta ad alcune critiche ricevute.

Entrambi i libri qui presentati riserbano, come si è potuto vedere, contenuti di grande interesse per le tesi esposte nel presente studio. L'esiguo spazio di una appendice non ci consente di poter ulteriormente vagliare criticamente, nel bene e nel male, tutti gli elementi specifici che compongono l'integralità del materiale in essi presentato. Eppure ci è sembrato doveroso, in questa sede, il ripresentarli comunque all'attenzione di chi volesse approfondirne l'analisi.

Per quanto ci riguarda, vorremmo soltanto aggiungere che è abbastanza evidente, in ogni caso, che né il Vasetto di Venezia né il Catino di Genova costituiscono il Graal originario. Ma non è questo che conta. Per essi, come per i numerosi altri calici venerati nelle città d'Europa per tanti secoli, pensiamo non ci siano parole più pertinenti di quelle scritte una sessantina di anni orsono da Louis Charbonneau-Lassay, uno dei più grandi studiosi di simbologia cristiana di tutto il XX secolo:

«Il Sacro Catino di Genova non è il vaso che la tradizione palestinese indicava nei primi secoli come quello appartenuto al Signore. (...) Ma nel corso di ben otto secoli tutta l'Europa cristiana concentrò il suo fervore su questo e altri magnifici vasi che si credeva avessero contenuto prima di ogni altro calice il mistero grandioso di un amore tale che soltanto un Dio, autore e padrone della Materia e delle leggi che la reggono, poteva realizzare. Ecco perchè, nonostante il fatto che la pietà dei nostri padri sia stata sviata al loro riguardo, queste coppe sono state penetrate, sono state consacrate a un tal grado di intensità, (...)

13. *Catino*, p. 138. Cfr. JACOPO DA VARAZZE, *op. cit.*, p. 312.

che ancora oggi esse restano, nonostante tutto degli oggetti incontestabilmente molto santi e degni di ogni rispetto.

Inoltre questi vasi costituiscono per noi, a causa del ruolo da essi rivestito, dei documenti che nessun studioso che si volga alla storia del Santo Graal potrà misconoscere»[14].

14. L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Etudes de symbolique chrétienne*,II, Paris 1986, p. 210s. (vers. it. in: *Il giardino del Cristo ferito*, Arkeios, Roma 1995).

Appendice VI

Un importante documento ecclesiastico a proposito del Santo Graal

Quest'ultima appendice - che potrebbe anche venir considerata come una sorta di «conclusione» del presente lavoro - riproduce un interessantissimo documento, di provenienza squisitamente ecclesiastica, che sembra poter costituire la prova concreta ed evidente dell'assunto principale, che tutto il presente studio ha costantemente cercato di dimostrare: ovvero l'effettiva approvazione - eloquentemente *ufficiosa*, anche se non del tutto apertamente ufficiale - della leggenda esoterica del Santo Graal, da parte della Chiesa «visibile", tramite una sua emanazione eminentemente istituzionale (e fermo restando che, comunque, la specifica parola «Graal» non compare nel documento).

Il brano in questione è tratto, infatti, dagli *Acta Sanctorum*, la monumentale raccolta di fonti agiografiche - debitamente discusse e commentate - che dal XVII secolo ad oggi la *Societas Bollandiana* continua ad accrescere e incrementare[1].

Riproduciamo dunque qui l'importante brano - fino ad oggi presumibilmente sfuggito agli studiosi della leggenda cristiana del Graal - nella sua integralità, astenendoci da ogni ulteriore superfluo commento:

Scimus etiam sacri Cruori portionem aliquam tum in Anglia atque alibi, tum nominatim Brugis in S. Basilii ecclesia, asservari per manus Leonis Abbatis Bertiniani eo missum a comite Theodorico, Balduini Hierosolymorum Regi genero, anno

1. Sui Bollandisti e la loro plurisecolare impresa, cfr., in particolare, H. DELAHAYE, *A travers trois siècles. L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles 1920.

MCXLIIII: qui crystallo inclusus tota septimana concretus cernitur, nisi quod hebdomadario miraculo, usque ad annum MCCCIX XIV Kal. Maij continuato, qualibet sexta feria circa horam sextam liquescere soleret & guttatim fluere per crystallum. Hunc autem ex depositi de Cruce Domini corpore abstergendo exceptum spongia indeque expressum, opinio est sane verosimillima: cum nihil fuerit magis congruum rationi, quam ut pij curatores Dominici funeris aromatis condiendum corpus prius abluerent, & tam pretiosam ablutionem diligenter servarent: quemadmodum infra ad diem XVII in S. Iosepho ab Arimathaea ostendemus. Simili etiam rationem collectum credere possumus eum, qui de cruce in terram fluxerat, sanguinem: ut satis secura sit religio eorum, qui sacra eiusmodi pignora seu Brugis seu alijs in ecclesijs iuxta piam maiorum traditionem venerantur[2].

2. «Sappiamo anche che un'altra parte del Sacro Sangue è stata conservata sia in Inghilterra, e altrove, sia specificatamente a Bruges, nella chiesa di S. Basilio, grazie all'abate Leone, cui era stata affidata dal conte Teodorico, genero del re di Gerusalemme Baldovino, nell'anno 1148. Tale Sangue rimaneva coagulato nella fiala di cristallo, tranne una volta a settimana, durante la quale, per miracolo, si scioglieva e defluiva goccia a goccia lungo il cristallo: il che continuò a verificarsi senza interruzione fino all'anno 1309.

E' opinione certo del tutto verosimile che questo Sangue sia quello colato dal corpo del Signore deposto dalla croce, mentre lo lavavano con una spugna: non c'è infatti niente di più logico del fatto che i devoti soccorritori del Signore, prima di cospargerne di aromi il corpo, lo avessero lavato, e che avessero amorevolmente conservato una così preziosa lavatura: come abbiamo già esposto parlando di S. Giuseppe d'Arimatea, (iscritto) al giorno 17 (marzo) . E' poi altrettanto logico ritenere che sia stato raccolto il sangue che era colato a terra dalla croce: per cui è certamente autentica la devozione di coloro, che secondo la devota tradizione degli antichi, venerano queste sacre reliquie, sia a Bruges che in altre chiese.»

Acta SS., VII, cit., p. 378-79. Ricordiamo la necessità di considerare che questo passo *non è* parte di un'antica fonte agiografica, ma - e di qui la sua essenziale importanza per la tesi di fondo di tutto il presente studio - costituisce il *commento* dei curatori stessi di questa sezione degli Acta, dedicata ai miracoli eucaristici: i quali - in pieno XVII secolo - osservano esplicitamente che l'ermeneutica simbolica direttamente riconducibile a Giuseppe d'Arimatea e al Santo Graal - qui rapportata ai miracoli eucaristici di Bruges - *nihil fuerit magis congruum rationis.* La realtà della «Chiesa invisibile» viene così ad essere implicitamente confermata ed accolta da parte di una delle emanazioni ideologico-erudite più eminenti della Chiesa «visibile».
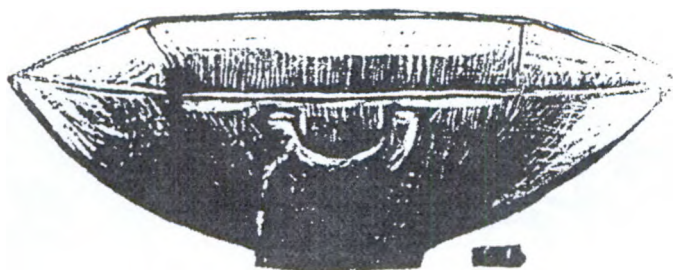
Figura I: Il Catino di Genova.
(da: L. Charbonneau-Lassay, *Il giardino del Cristo ferito*)

Figura II: Il "vasetto" di Venezia.
(da: G. Tiepolo, *Trattato delle santissime reliquie)*

Figura III: Il REBIS alchemico.
(dal *Rosarium Philosophorum*)

Figura IV: La Messa di San Gregorio Magno.
(Albrecht Dürer, xilografia)
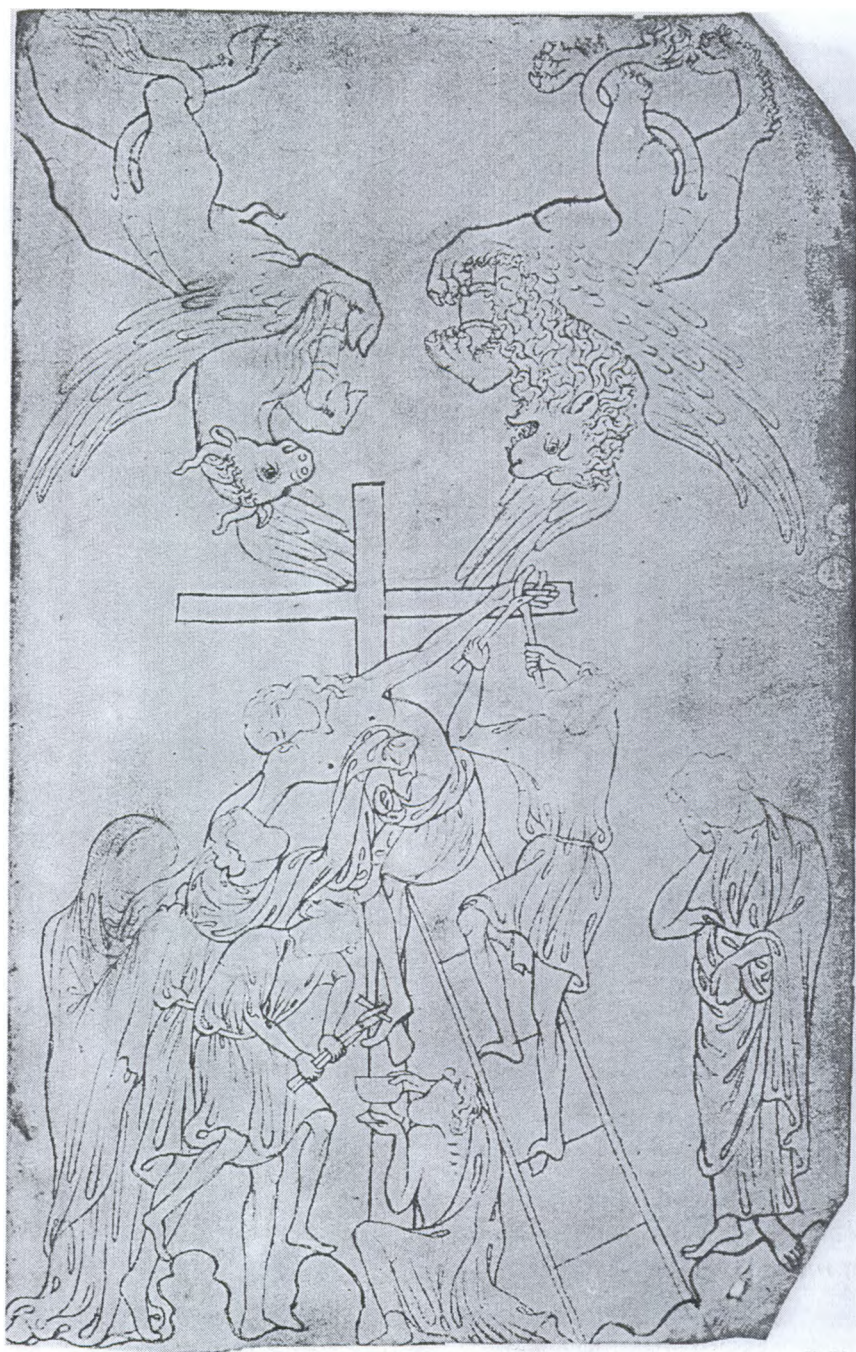
Figura V: Giuseppe d'Arimatea raccoglie il sangue di Cristo nel Graal.
(Villard De Honnecourt, disegno)
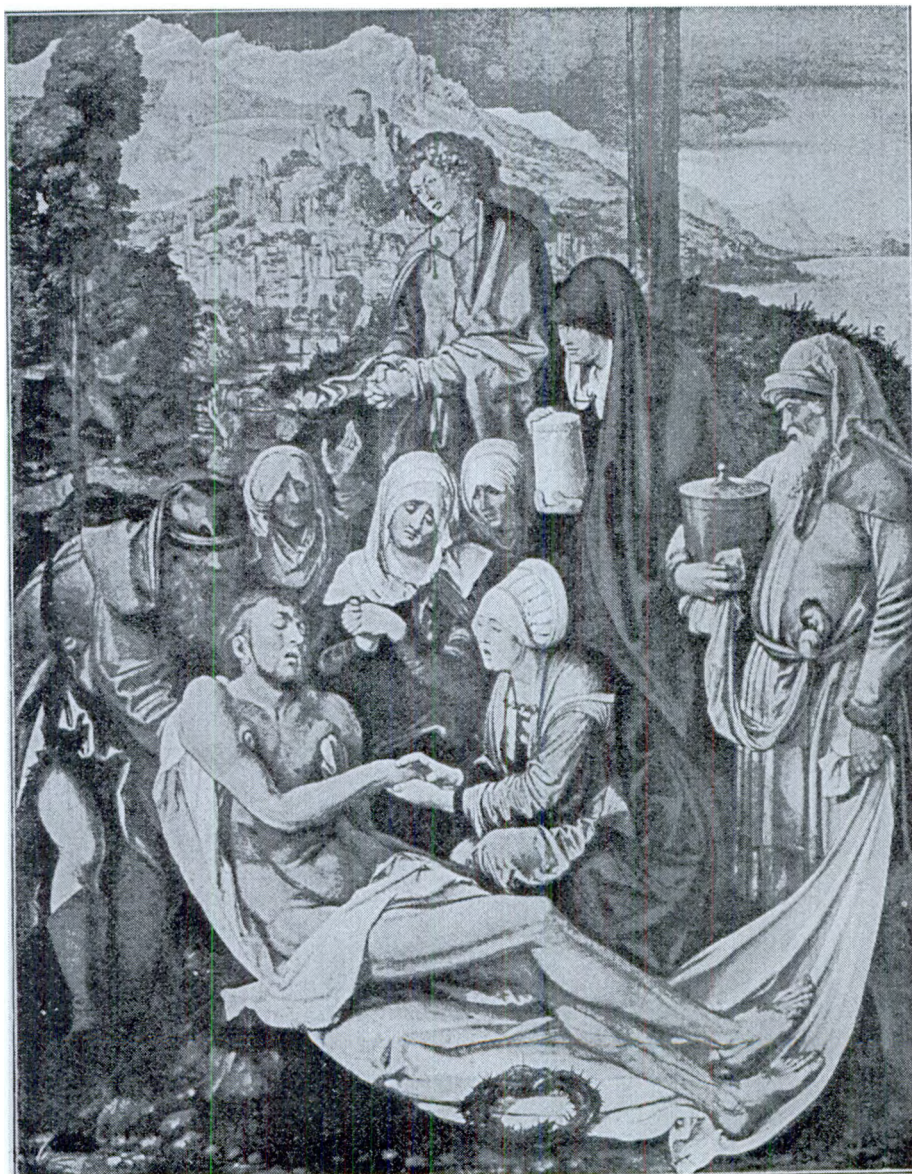
Figura VI: Il compianto su Cristo morto.
(Albrecht Dürer - Monaco, Alte Pinakothek)

Figura VII: San Giovanni Evangelista e il Calice dell'Immortalità.
(Jan van Eyck, particolare del Polittico di Gand)

INDICE
dei nomi delle persone e delle opere anonime

Abel (F. M.) Pag. *31n.*
Acta Beati Francisci et sociorum eius " *100n.*
Acta Sanctorum " 24, 25, 27, *33n.*, *39n.*, *40n.*, *47n.*, *63n.*, *73n.*, *81n.*, 109, *110n.*
Atti di Tommaso " 92
Atti degli Apostoli " *84n*, *90n.*
Acta Mariae Magdalenae " *34n.*, *35n.*
Acta Pilati " *55n.*
Adamo de Domerham " 38
Adamnanus " *30n.*
Agostino " 19, 62, 90
Alano di Lilla " *81n.*, 84
Alano, custode del Graal " *96n.*
Alcuino (e pseudo-Alcuino) " 52, 53, 54, 62, 63, 67
Alessandro III, papa " 63
Alessandro VI, papa " 38
Amalario di Metz " *16n.*, 20, 21, 51, 52, 53, 54, 64
Ambrogio (s.) " 18, 19, 21, *22n.*, *81n.*, 84, 95
Anderson (L.) " 9
Anderson (P.) " 9, *80n.*
Andrea (ap.) " 32
Anitchkof (A.) " 9, *49n.*, *62n.*
Anselmo d'Aosta (s.) " 22
Antonio (N.) " *33n.*
Antonius Placentinus " *30n.*
Arnaldo di Villanova " 91
Artù, re " 93

Bandinelli (R.) " 68
Barlaam " *30n.*, *98n.*
Baronio (C.) " 25, 34, *35n.*, 38

Baumgartner (E.) Pag. *77n.*
Beda il Venerabile " 21, 30n., 62
Benedetto (s.) " 39
Berengario di Tours " 68
Bernardo di Chiaravalle (s.) " 22, 23, 70, 74, 75
Bertoni (G.) " 9, 49, *50n.*, 61
Birch-Hirschfeld (A.) " *51n.*
Bohort " *33n.*, *97n.*
Boismard (M. E.) " 17, 18
Bonaventura da Bagnoreggio (s.) " *99n.*, *100n.*
Bouyer (L.) " 9, *28n.*
Breillat (P.) " *35n.*
Brevarius ad Hierosolyma " *29n.*
Brightman (F. E.) " *24n.*
Brigida di Svezia (s.) " *98n.*
Bron " 45, *47n.*
Browe (P.) " *76n.*
Bruno di Segni " 23, *62n.*
Bulgakov (S.) " *46n.*
Burdach (K.) " 9, *46n.*, *49n.*, *59n.*

Cabrini Chiesa (L.) " *52n.*, *55n.*
Carley (J.) " *36n.*
Celidonius " *36n.*
Ceresolus (C. F.) " *83n.*, *103n.*
Cesario di Heisterbach " 73, 76
Champeaux (G. de) " *101n.*
Canto della Perla " 92
Charbonneau-Lassay (L.) " 9, 107, *108n.*
Carlo Magno " 40, 42
Charvet (L.) " *70n.*
Chenu (M. D.) " 55
Chrétien de Troyes " *42n.*, *46n.*, *58n.*, 61, *91n.*, 93, 94
Chronicon Senonensis " 40
Cipriano (s.) " 95
Clareno (A.) " *100n.*
Clemente d'Alessandria " 62
Clemente VIII, papa " *25n.*
Collin de Plancy (J.-A.-S.) " *42n.*
Collius (F.) " *103n.*
Coomaraswamy (A. K.) " *66n.*, *101n.*
Corbin (H.) " 9, *10n.*, *14n.*, 27, *28n.*, *92n.*, 104
Corpus Hermeticum " *98n.*
Costantino, imperatore " 29, 30
Crescenzio di Iesi " *99n.*
Cressy (H.) " 39, 40
Crocco (A.) " *100n.*

Daniélou (J.) Pag. *62n.*
Deanesly (M.) " *36n.*, *37n.*
Delehaye (H.) " *25n.*, 33, 34, 36, *38n.*, 109
Dionigi Areopagita (pseudo) " 62
Dionisio da Furnà " *53n.*, 62, *80n.*
Denziger (H.) " *67n.*, *68n.*, *69n.*
Descriptio Sanctuarii Constantinopolitani " 39
Dobschutz (E. von) " *31n.*, *41n.*, *84n.*, *85n.*
Donesmondi (I.) " *46n.*
Douie (D. L.) " *73n.*
Dragonetti (R.) " *37n.*
Du Cange (Ch. de F.) " *90n.*
Dugauquier (J. A.) " *51n.*, *69n.*
Dumoutet (E.) " *69n.*, 74
Durand de Mende (G.) " 53, 62
Dürer (A.) " *80n.*
Duval (P.) " *9n.*

Edoardo III, re d'Inghilterra " 40
Egberto di Shönau " 73, *90n.*
Eliade (M.) " *27n.*, *66n.*
Elvanus Avalonius " *38n.*
Elze (R.) " *23n.*
Endres (J. A.) " *55n.*
Enrico III, re d'Inghilterra " 44, 45, *47n.*
Ephrem (s.) " *79n.*
Equilino, vescovo " *33n.*
Estoire del Saint Graal " *13n.*, *29n.*
Eutropio " 34
Eutimio Georgiano " 30, 34, *98n.*
Evola (J.) " 9
Eyck (J. van) " *81n.*

Faillon (E. -M.) abate " *35n.*
Faral (E.) " *36n.*, *37n.*, *38n.*, *58n.*
Farmer (H.) " *73n.*
Faugère (A.) " 9, *92n.*
Favati (G.) " *42n.*
Festugière (A.-J.) " 96, *98n.*
Filippo (ap.) " 32, 37, *58n.*
Filippo d'Alsazia " *42n.*
Flaviius Luciius Dexter " 32, *33n.*
Flint (V. I. J.) " *52n.*
Fortunato, patriarca di Gerusalemme " *40n.*
Fourquet (J.) " *94n.*
Fox (L.) " *38n.*
Francesco d'Assisi (s.) " *98n.*, 99
Frappier (J.) " 9, *94n.*

Franz (M. - L. von) Pag. 9
Freculfo " *34n.*, *37n.*
Frugoni (A.) " *34n.*

Gaetano di S. Teresa " *105n.*, 106
Galaad " *33n.*, *47n.*, 74, 85, 95, *97n.*
Gallais (P.) " 9
Garrigues (M.-O.) " *52n.*, *55n.*
Gauthier Map " 70, *85n.*
Goffredo di Monmouth " *36n.*, 38
Germano di Costantinopoli (pseudo-) " 59, 62, 64, *81n.*, 84
Germano di Parigi (pseudo-) " 73, *77n.*
Geyer (P.) " 29, *30n.*
Ghellinck (J. de) " *51n.*, *68n.*
Ghinati (A.) " *100n.*
Giacobbe, patriarca biblico " *79n.*
Giacomo (ap.) " 33, *37n.*
Gietl (H.) " *68n.*
Gioacchino da Fiore " *96n.*
Giorgio (s.) " *31n.*
Gilson (E.) " 9, *49n.*, 70, 74, 89
Giovanni " 10, *13n.*, 16, 17, 18, 19, *28n.*, 32, *63n.*, 79, 80, 81
Giovanni Crisostomo (s.) " *16n.*, 19, *20n.*, 30
Giovanni Damasceno (s.) " *30n.*, *98n.*
Giovanni da Parma (s.) " *99n.*, *100n.*
Giovanni d'Avranches " *62n.*
Giovanni di Glastonbury " 38, 39, *59n.*
Giuseppe, patriarca biblico " *47n.*, 79
Giuseppe, sposo di Maria (s.) " 79
Giuseppe d'Arimatea (s.) " 10, 13 *ss. e passim*
Giuseppe Flavio " 79
Giuseppe il giusto, discepolo di Gesù " 79
Giustino " 95
Gliozzo (C.) " *67n.*
Gonzaga Carlo I, duca di Mantova " *39n.*
Gonzaga Ferdinando, cardinale " *46n.*
Gonzaga Francesco, duca " *46n.*
Gonzaga Vincenzo IV, duca di Mantova " *46n.*
Gourmont (R. de) " *90n.*
Graesse (Th.) " 36
Gray Bish (W. de) " *36n.*
Gregorio di Nazianzio (s.) " 19, 22
Gregorio Decapolita (pseudo-) " *73n.*
Gregorio di Tours " 87, 98, 101
Gregorio I, Magno (s.) papa " 62, 73, 76, *77n.*, *83n.*
Griffin (M.) " *66n.*, 83
Grimm (C. L. W.) " *15n.*, *16n.*, 83
Grossatesta Roberto " 43, 45, 46, *47n.*, *59n.*

Guénon (R.) Pag. 9, *10n.*, 14, *27n.*, *28n.*, *91n.*, *92n.*, *101n.*
Guidi (I.) " *47n.*, *96n.*
Guglielmo di Malmesbury " 36, *37n.*, 38, *47n.*, *58n.*
Guglielmo di Saint-Thierry " 70
Gunther (F. S.) " *75n.*

Hanssens (I. M.) " *16n.*, *20n.*, *24n.*, *59n.*
Hearne (T.) " *59n.*
Hemmerdinger (B.) " *30n.*
Holzmeister " *15n.*
Honorius Augustodunensis " *20n.*, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 63, 65, *75n.*, 81, 94, *95n.*, 96
Horrent (J.) " *41n.*

Iacopo da Voragine o da Varazze " *36n.*, *39n.*, *43n.*, *46n.*, *59n.*, 62, 106, 107
Iacopo della Massa " 99, 100
Ildeberto di Lavardin " *62n.*
Innocenzo III, papa " 24, *51n.*, 69, 71, 75, 76, 77
Ireneo (s.) " 95
Isaac, nipote di Giuseppe d'Arimatea " *42n.*
Isidoro di Siviglia (s.) " 21
Itinera hierosolymitana " *42n.*

Jambet (Ch.) " *10n.*
Jenkins (T. A.) " *79n.*
Joasaph " *30n.*
Joséphé, figlio di Giuseppe d'Arimatea " *97n.*
Jung (C. G.) " 9, *91n.*
Jungmann (J. -A.) " *51n.*, *53n.*, *71n.*, *72n.*, *95n.*

Kahane (H. e R.) " *9n.*, *91n.*, 96
Kelly (T. E.) " 9
Kim (H. C.) " *54n.*
Kohler (E.) " 9

Lagorio (V. M.) " 13, *14n.*, *18n.*, 31, *35n.*, 36, *37n.*, *40n.*, *42n.*, *44n.*, *54n.*, *59n.*, *79n.*, *80n.*
Lamouille (A.) " 17, 18
Lamy (T. J.) " *79n.*
Lancillotto " *97n.*, 98
Lancelot-Graal " 50, 97
Lauretus (H.) " *47n.*, *64n.*, *83n.*
Lazzaro di Betania (s.), fratello di Maria e Marta " *16n.*, 32, 33, 34, 36
Leclerq (H.) " *87n.*
Lefèvre (Y.) " *55n.*, 62

Leggenda di Lydda Pag. *13n.*, 31, *41n.*, *59n.*, *80n.*, 85
Lejeune (R.) " 9, *28n.*
Le Merrer (M.) " *79n.*
Leone, abate della chiesa di S. Basilio a Bruges " 109, *110n.*
Leone IX, papa " *46n.*
Leupin (A.) " 9, *15n.*, *28n.*, *37n.*
Lewis (L. S.) " 13, *34n.*, *37n.*, *38n.*, *40n.*
Liber pontificalis " 23
Longino " 29, *39n.*, 46, 104
Loomis (R. S.) " 9, *28n.*, 36, *37n.*
Lot (F.) " 9, *37n.*, *38n.*, *58n.*, 70, 72
Lot-Borodine (M.) " 9, *49n.*, 51, *52n.*, 53, 61, 65, *66n.*, 70, 74, *94n.*
Lotario di Segni " 69
Lualdi (M.) " *46n.*
Luard (H. R.) " *44n.*
Lubac (H. de) " *67n.*, *100n.*
Luca (ev.) " *13n.*, *17n.*, 18, 21, 59, 84
Luchaire (A.) " *69n.*, 75
Ludolfo di Sassonia " *14n.*, *15n.*, *16n.*, *19n.*, *22n.*, *26n.*

Male (E.) " *55n.*
Maltwood (K. E.) " *36n.*
de Mandach (A.) " 9
Manget (J.-J.) " *91n.*
Manrique " *76n.*
Mansi (G. D.) " *35n.*
Marco (ev.) " *13n.*, 14
Marcella (s.) " 32, *33n.*, 34
Maria di Betania (s.), sorella di Marta " *16n.*
Maria Maddalena (s.) " *16n.*, 32, 33, 34, *36n.*, 55, 104
Markale (J.) " *9n.*
Marta di Betania (s.), sorella di Maria " *16n.*, 32, 33, 34, *36n.*
Martino, vescovo di Tours (s.) " *90n.*
Marx (J.) " 9, *28n.*, *42n.*, *46n.*, 49, *58n.*, *91n.*
Matarasso (P.) " 9, *85n.*
Matthews (J.) " 9
Matteo (ev.) " *13n.*
Massimino " 32, *33n.*, 34, *36n.*
Meyendorff (P.) " *81n*
Méla (Ch.) " *9n*, *54n*
Mergell (B.) " 74, *91n.*
Micha (A.) " 9, 41, *42n.*, *49n.*, *57n.*, *66n.*
Michelet (V.-E.) " 9
Monleone (G.) " *43n*
Montclos (J. de) " *51n.*, 68

Monte-Snyder (J. de) Pag. *101n.*
Moraldi (L.) " *54n.*, *92n.*
Moricca (U.) " *77n.*
Moyses, falso discepolo " 98

Narratio Josephi " *13n.*, 80
Newell (W. W.) " *36n.*
Nicodemo " 14, *15n.*, *16n.*, 22, 24, *26n.*, 32, *43n.*, 44, 46, 55, *80n.*, 84, 106
Nitze (W. A.) " 9, *24n.*, *29n.*, *30n.*, *36n.*, *49n.*, *51n.*, *56n.*, *57n.*, *63n.*, 64, *65n.*, *79n.*, *93n.*, *96n.*
Nock (A.) " 96, *98n.*

Ottaviano Augusto, imperatore " *46n.*
O'Gorman (R. F.) " *28n.*, *49n.*, *51n.*, *57n.*, *66n.*
Origene " 62

Palgen (R.) " *91n.*
Paris (M.) " 43, *44n.*, 45, 46, *59n.*
Parmenio " 34
Paolo (ap.) " 10, 33
Paolo V, papa " 46n.
Pascasio Radberto " 67n.
Pauphilet (A.) " 9, *28n.*, 70, 71, 72, 74, 76, *77n.*, *85n.*, 89, *93n.*, *95n.*
Peeters (P.) " *30n.*
Péladan (J.) " 9
Pellier (H.) " *34n.*
Perceval " *33n.*, 90, 97
Perlesvaus " *13n.*, 50, 61, *65n.*, *79n.*, *89n.*
Pernety (A.-J.) " *101n.*
Pietro de Natalibus " *39n.*
Pietro (ap.) " 10, 16, 17, 20, 29, 31, 32, 33, *46n.*, 50, 83, 84
Pietro Cantore " *51n.*, 69, 71, 72, 74, 75
Pietro Diacono " 30, *31n.*
Pietro Comestor " *55n.*
Pincherle (A.) " *37n.*
Pitts (=Pitseus) (J.) " *38n.*
Polia (M.) " 9
Ponsoye (P.) " 9, *14n.*, *30n.*, *91n.*
Ponzio Pilato " *15n.*, 17, 19, 20, 24, 25, 64, *87n.*
Puech (H.-C.) " *92n.*

Quasten (J.) " *73n.*
Queste del Saint Graal " *13n.*, *47n.*, 61, *65n.*, 70, *71n.*, 72, 73, 76, 77, 85, 89, 93, 95, *97n.*

Rabano Mauro Pag. *15n.*, 34, *35n.*, 38, *58n.*, *75n.*, 81
Ratramno monaco " *98n.*
Réau (L.) " *13n.*
Revelationes coelestes seraphicae Matris S. Birgittae Suecae " *28n.*, *98n.*
Riant (P.) " *39n.*, *47n.*
Ringbom (L. I.) " 9
Robert de Boron " *13n.*, *15n.* e passim
Roach (W.) " 9, *73n.*, 91, *93n.*, *94n.*, *97n.*, *98n.*
Robinson (J. A.) " *13n.*, *37n.*, *40n.*
Rohault de Fleury (Ch.) " *43n.*
Roques (M.) " *49n.*
Rossano (P.) " *84n.*
Ruh (K.) " *96n.*
Ruperto di Deutz " *62n.*

Sabatier " *100n.*
Sadoc " *37n.*
Salomone, re " 30, 76
Sansone " 76
Sanford (E. M.) " *55n.*
Sansonetti (P.-G.) " *9n.*
Schoenmetzer (A.) " *67n.*, *68n.*, *69n.*
Sicardo di Cremona " *62n.*
Slover (C.H.) " *36n.*
Smith (M.) " *16n.*
Sommer (H.-O.) " *97n.*
Speculum vitae " *100n.*
Stefano di Baugé " *62n.*
Sterckx (S.) " *101n.*
Strange (J.) " *73n.*
Silvestro II, papa " *58n.*
Synaxaire éthiopien " *47n.*

Tasfa Seyon " *24n.*
Teodoro, conte nipote di Baldovino re di Gerusalemme " 109, *110n.*
Teodoro, patriarca di Antiochia " *47n.*
Thierry d'Alsazia " *42n.*, *58n.*
Tiepolo (G.) " *103n.*, 104, 105
Tommaso (ap.) " 32
Tommaso, monaco " *47n.*
Thomson (R. M.) " *36n.*
Tiberio, imperatore " *87n.*
Tillemont (L. S. le Nain de) " *40n.*
Tischendorf (C.) " 80
Tonnelat (E.) " *90n.*, *91n.*, *93n.*, *96n.*,
Transitus Mariae " *13n.*, *80n.*
Trévizent " 90

Trofimo Pag. 34

Ubaldo di Saint-Amaund " *90n.*
Ughelli (F.) " *46n.*

Valléry-Radot (M. I.) " *76n.*
Vangelo di Nicodemo " *13n.*, *17n.*, 31, *32n.*, *39n.*, *54n.*, *55n.*, *87n.*
Vangelo di Pietro " *19n.*
Vergilio, Polidoro " 38, *39n.*
Vespasiano, imperatore " *32n.*
Villard de Honnecourt " *80n.*
Vindicta Salvatoris " *55n.*
Vita di Barlaam e Joasaph " 30, *98n.*
Vita Beatae Mariae Magdalenae " 34
Vita Hugonis Lincolniensis " 73
Vita Odonis " 73
Vogel (C.) " *23n.*
Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople " 41

Waite (A. E.) " 9, *42n.*, *91n.*
Wesselofsky (A. N.) " 58, 59, *66n.*
Weston (J.) " 9
Wilmart (A.) " *52n.*
Wolfram von Eschenbach " 89

Zambon (F.) " *13n.*, *28n.*, 31, *41n.*, *54n.*, *56n.*, *57n.*, *59n.*, 60, 61, 62, 65
Zerwick (M.) " *14n.*, 83
Zolla (E.) " *9n.*
Zumthor (P.) " 9, *28n.*

INDICE

Introduzione Pag. 9

PRIMA PARTE
Il Graal da Oriente a Occidente

Capitolo I
Giuseppe d'Arimatea nei vangeli e nella tradizione ecclesiastica
Giuseppe d'Arimatea nei vangeli canonici Pag. 13
Giuseppe d'Arimatea nella tradizione ecclesiastica " 18
Capitolo II
La traslazione del Graal da Oriente a Occidente nella letteratura cristiana " 27
Il Calice della cena e Giuseppe d'Arimatea " 29
Giuseppe d'Arimatea e Glastonbury " 33
Itinerari del Preziosissimo Sangue " 41

SECONDA PARTE
Il Graal e il mistero della transustanziazione

Capitolo III
Lo pseudo-Germano di Costantinopoli, Onorio Augustodunense e Robert de Boron: il Graal e i calici liturgici Pag. 49
Capitolo IV
Pietro Cantore, Innocenzo III e la *Queste del Saint Graal*. La liturgia del Graal
Posizione del problema: a) la controversia
- *La parola e l'idea* " 67
- *Pietro Cantore e Innocenzo III* " 68

Posizione del problema: b) la «Queste»
- *L'ambiente e la data* Pag 70
- *La «Queste» e le polemiche della transustanziazione* " 71
Transustanziazione e miracoli eucaristici
- *La liturgia del Graal* " 72
- *La «Queste» e i miracoli eucaristici* " 73
- *La questione cistercense* " 74

APPENDICI

Appendice I
S. Giovanni Evangelista e Giuseppe d'Arimatea custodi della Vergine: il "Graal vivente" Pag 79
Appendice II
Lo *skeuos* della *visio Petri* e il Graal " 83
Appendice III
Un'apparizione del Graal in un racconto di Gregorio di Tours " 87
- *A - Il fuoco e lo Spirito Santo* " 89
- *B - La gemma caduta dal cielo e il lapsit exillis* " 90
  - *La pietra preziosa* " 91
  - *La perla* " 92
- *C - La gemma* clara *e la* clarté *del Graal* " 93
- *D - La Pietra, l'oro, l'argento e il Graal* " 94
- *E - L'acqua e il vino nella* Gemma vasatense *e nel mistero del Graal* " 94
- *F - Il Graal e la SS. Trinità* " 96
- *G - Non esse consortium coelestibus cum terrenis* " 97
Appendice IV
Un Graal francescano? " 99
Appendice V
Due antiche fonti a stampa riscoperte
- *A - Il trattato delle santissime reliquie* " 103
- *B - Il catino di smeraldo orientale (1726)* " 105
Appendice VI
Un importante documento ecclesiastico a proposito del Santo Graal " 109

Illustrazioni " 111
Indice dei nomi delle persone e delle opere anonime " 121
Indice " 131

Nella stessa
Collana
presso le Edizioni Arkeios:

IL BESTIARIO
DEL CRISTO

IL GIARDINO
DEL CRISTO
FERITO

LE PIETRE
MISTERIOSE
DEL CRISTO

MUTUS LIBER

DIZIONARIO
DEI SIMBOLI
CRISTIANI

DIZIONARIO
DEI SIMBOLI
ISLAMICI

IL SIMBOLISMO
NELL'ARTE
RELIGIOSA

IL SIMBOLISMO
DEL TEMPIO
CRISTIANO

LA TRASMUTAZIONE
DELL'UOMO
IN CRISTO

SIMBOLI CRISTIANI
PRIMITIVI

TRATTATO SULLA
PIETRA
FILOSOFALE
E
TRATTATO
SULL'ARTE
DELL'ALCHIMIA

LA VIA DELLE
QUATTRO VIRTU'

SIMBOLO E SIMBOLICA

L'ARTE DEI
PRIMI CRISTIANI

LA NASCITA
DELLA CATTEDRALE
CHARTRES

In questo studio si cerca per la prima volta di provare - con criteri scientifici - che la leggenda del Santo Graal, nella sua formulazione in chiave cristiana, non nasconde in alcun modo contenuti di ispirazione settaria o eterodossa; ma che al contrario - nella sua essenza - essa rivela il nucleo propriamente iniziatico dell'autentico esoterismo cristiano.

A riprova di ciò, l'autore ha ricercato e studiato una considerevole quantità di fonti e di documenti tra i più accreditati nell'ambito del magistero cristiano, dalle origini fino al XVIII secolo: e questo, sia nel campo della patristica che in quello della liturgia, dell'agiografia o della dotta divulgazione dei misteri.

Dalla meticolosa comparazione di tale materiale con le principali fonti letterarie della leggenda cristiana del Graal, si viene così man mano a comporre un quadro articolato - e sorprendentemente ben discernibile - dell'unità e interazione di fondo, che si sono nel tempo costantemente mantenute tra la componente esoterica, «invisibile», e quella essoterica, «visibile», dell'insegnamento cristiano; di come , cioè, i contenuti profondi espressi dal simbolismo del Santo Graal siano sempre stati velatamente e implicitamente presenti anche tra le righe dello stesso magistero ufficiale della Chiesa.

La presente prima edizione italiana è stata ulteriormente aggiornata ed accresciuta rispetto a quella francese.

ISBN 88-86495-44-7
9788886495448

L. 30 .000